

آيَةُ نُورٍ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبني للحلال والحرام على ان وفقنا لطبعه

الحسامي

للشيخ الامام الالمعي ولقمة العلماء اللوذعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخيكي

ترجمته المصنف، هو محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخيكي رحمه الله، كان اماما بارعا مات يوم الاثنين العشر من ذي القعدة سنة اربع مائة واربعمائة وستة مائة وتفق عليه محمد بن عمر النوحا باذي ومحمد بن محمد البغاري، والاخيكي نسبة الى اخيكيث بنقرم الاف وسكن في الحاء المحبة وكسر السين المملة ثم التفتيح ثم الكاف المفتوحة ثم المثناة بدلة من بلاد فرغانة والمنقب الحسامي نسبة الى لقبه حسام الدين، كن اذكروا السمعاني.

مع شرحه العجيب المسمى

بالتام

الذي صنفه القهرير المذوق العالم الفاضل المحقق المولوي ابو محمد عبد الحق الحقاني بن محمد امير

ملائكة الطبع والنشر

مير محمد، كتب خانہ مرکز علم و ادب آرا م باغ کراچی



الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصرا لاحكامه و واحكم بنيانها بالكتاب والسنة غاية الاحكام و
 ثمزينه بمصابيح الاجماع والقياس و فصار شامخ البناء محكما الاساس و الصلوة و
 السلام على من شرح صدره و رفع قدره فجزت بحار العلوم من لسانه و وسالت انهار
 الحكم من بيانه و حق صادفتها تتطالا طما مواجا و ورايت الناس يدخلون في دين
 الله افواجا و وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته و واعتصم فيها بما صدر
 منه من عباراته و من الال والاصعاب و الذين نالوا في شريف ساحة كرامته
 الاستحسان والاستصحاب و أمّا بعد فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد اير
 ان اجل العلوم مقدارا و اعظمها شرفا وسنارا و علما الاصول و المجامع بين
 المنقول والمعقول و اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام و وان
 المختصر للامام الرضا ممدل ميزان المعقول والمنقول و منقح اغصان الفروع
 والاصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الانصاري كفى بواهاده
 في دار السلام و واجب ذكر خيره في الانام عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب
 المشهورة وزبدة ما دؤن في هذا الباب من الزبر المنثورة و ولهذا طاس
 كالامطار في الاقطار و وصار كالامثال في الامصار و لكن لما كان مقتضا الى
 التوضيح والتنقيح ولا يجاز عباراته محتاحا الى التفسير والتصريح و التمس
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقده مشكلاته و يفهم مغلفات

معضلاته ؛ وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست
مدارسه ؛ وعطلت معاهده ؛ ومشاهده ؛ واشفت شمس الكمال على الافعال ؛
واختفى العلماء في غروبها ؛ والخمول ؛ وصدق النبي عليه السلام حيث قال ؛ ان العلم
يرفع من بين الرجال ؛ وإلى الله المشتكى من فوائد الزمان واساداته ؛ وان احسن
ندم عليه من ساعته ؛ ومع ان قلة بضاعتى وكثرة ضياعتي تمنعني عن الاقدام ؛
وتشبطني عن الانتصاب في هذا المقام ؛ لكن حداني قائد التوفيق ؛ وإلى هذا الطريق ؛
فجاء بمحمد بن عبد الله ؛ وبصاحبها ؛ وبروق النواظر ؛ وبرفع البصائر ؛
فلما وفقني الله بآتمامه ؛ وفوض بالختام ختامه ؛ جعلته عراضة ؛ بل بضاعة
مزجاة ؛ محضرة من انام الانام في ظل الامان ؛ وافاض عليه من مجال الفيض
والاحسان ؛ توجهت لتلقاء مدينته مطايا الاماني والامال ؛ فصارت بلدته الطيبة
مناخ الافاضل ومحط الرحال ؛ وهو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد
ضعفه وفقوره ؛ وتفرغ برفع قصور الدين بعد قصوره ؛ والعالم الفاضل ؛ العابد
الكامل ؛ زين المسلمين والاسلام ؛ المشرف بنصرة العلم وخدمته بيت الله الحرام ؛
الخليفة في الخليفة ؛ صاحب الدرر واهب الدار ؛ صفت جاءه نظماً ما ملأه
مير محبوب على خان بها در سلطان الدكن صانها الله عن الفتنة لازالت
آيات نصرته مكتوبة على صفحات الايام ؛ وما انفلكت خيام دولته مضروبة على
الفشام ؛ واستبداده بهذه الخصائل الحميدة ؛ لتجاني الى جنبابه واضطر في الى
تزيين وجه هذا الكتاب بحلى شرف القابه ؛ والا فاني براء من امراء هذا الزمان
ومفرخا فاقهم ؛ واشتغالهم بالمغنين ومغنياهم ؛ فضلا ان ادرج في الكتب
الدينية شيئا من اسمهم وصفاتهم ؛ وانا اسأل الله ان ينفع به المحصلين الذين
هم الحق طالبون ؛ وعن صراط النقي لنا يكون ؛ والذين يعرفون الرجال بالاقتوال ؛
ولا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجوع من اخوان ان يغضوا البصر من نركاقي و
يقلوا عثراتي ؛ ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال
مع تشتت البال ؛ ومن الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية ؛ وعليه التوكل
في البداية والنهاية ؛ ولاندعوا الاياه ؛ ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله
محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة و
الأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداءً أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الأصول جمع أصل
وهو في اللغة ما يبتنى عليه غيره والمراد به هنا الأدلة والبرهان في اللغة الأظهر قال تعالى
شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَضَى بِهِ نُوحًا الْآيَةَ وَقَدْ جَاءَ بِمَعْنَى الطَّرِيقَةِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ الدِّينُ
وَالشَّرْعُ وَالدِّينُ وَالْمِلَّةُ وَاحِدٌ وَالفَرْقُ عِتْبَارِي فَصَارَ الْمَعْنَى أدلة الدين ثلاثة ولم يقل أصول
الفقه ثلاثة لأن الدين أعم من الفقه ما ذهوب شمل الأحكام النظرية والعملية والفقه يشتمل
الأخيرة فقط ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال أصول الشرع ولم يقل أصول
الفقه ثلاثاً يوم الاختصاص به قد تكلف بعض لشارحين فقال الشرع أما بمعنى الشارع فاللام في
الشرع للعهدي أصول الشارع العهود وهو النبي عليه السلام التي نصبها على الشرع ثلاثاً وأضاف
للتعظيم كبيت الله وناقشناه وبمعنى للشرع فاللام للجنس أي أدلة الأحكام الشرعية ثم بين الثلاثة
بقوله الكتاب المراد به بعضها ومقدار خمسة آية لأنه أصل الشرع والباقي قصص أمثال وغيرها
والسنة والمراد بها أيضاً بعضها ومقدار ثلاث آيات على ما قيل وإجماع الأمة أي إجماع مجتهدى
أمة محمد صلى الله عليه وسلم لأن هذه الشرافة مخصوصة بأمته عليه السلام وفي لفظ الأمة إشارة
إلى أنها خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعرة النبي عليه السلام على ما هو المذهب
الصحيح كما سيأتي إن شاء الله تعالى ولما كان القياس أصلاً من وجوه فرعاً من وجوه خلاف الأصول
الثلاثة لأنها أصول من كل فجاءت به بالذكر قال والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول
الثلاثة أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْرِضُوا النَّسَاءَ فِي الْحَيْضِ والعلة المشتركة بينهما هي الأذى كذا قالوا القول
فيه نظر لمن شرط صحة القياس عدم النص في الفرع فإن كان المراد من الفرع اللواط بالرجال
فهرمته ثابت بالكتاب قال الله تعالى وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَهُمَا الْآيَةُ وَقَالَ تَعَالَى أَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ

له أي ليس للعهد
عدم العهد أو الفرق
لأن هذه الثلاثة ليست
بأصول بمعنى الأحكام
شمل وجوب الإيمان
بأصول النبي لا يشبه
الثلاثة لا مثبت بآية
له وذلك لأن
المجتهدين المراد
من مطلق الأمة
سنة الله تعالى.

أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

ذَوْنُ النِّسَاءِ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِاللَّوَاظَةِ بِأَمْرٍ تَحْرِيمُهَا أَيْضًا ثَابِتٌ بِالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنْهَا مَا رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى رَجُلٍ أَوْ رَجُلَاتٍ أَوْ امْرَأَةٍ فِي دِيَرِهَا وَنَظِيرِ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنَ السَّنَةِ قِيَاسٌ حُرْمَةُ تَقْفِيزٍ مِنَ الْبَحْصِ بِتَقْفِيزٍ مِنْهُ بَعْدَ الْقُدْرَةِ الْبَحْصِ عَلَى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ لِلْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخُطَّةُ بِالْخُطَّةِ الْحَدِيثُ شَرَاهُ مُسَلِّمٌ وَغَيْرُهُ مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ وَنَظِيرِ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنَ الْأَجْمَاعِ قِيَاسٌ حُرْمَةُ وَطَى أَمِ الزَّيْنَةِ بَعْدَ الْخُزْنَةِ وَبَعْضِيَّةٍ عَلَى حُرْمَةِ أَمْرِهَا أَلْتِ وَطِيهَا الْمُسْتَفَادَةُ مِنَ الْأَجْمَاعِ إِذَا كَمَتْهُ فِي الْمَقْيَاسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ بِالْأَجْمَاعِ الْأَنْصُ فِيهِ بِلِ النَّصِّ أَيْضًا وَمَا دَخَلَ فِي أَمْعَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوُطَى وَفِي قَوْلِهِ الْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ دَخَلَ عَلَى مُنْكَرِ الْقِيَاسِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ فِي الْأَرْبَعَةِ هُوَ أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ أَمَا وَحْدُ وَغَيْرُهُ الْأَوَّلُ إِنْ كَانَ مَتَلَوًّا يَتَعَلَّقُ بِنَظَرِ الْأَعْيَازِ وَبِجُوزِيَّةِ الصَّلَاةِ فَكُنَّا بِدَلِيلِ الْأَفْسَنَةِ وَالثَّانِي إِنْ كَانَ قَوْلُ كُلِّ أُمَّةٍ مِنْ عَصَرٍ فَاجْمَعُوا وَالْأَفْقِيَّاسُ وَإِمَّا شَرُّنَا مِنْ قَبْلِنَا فَمَا لِحَقَّةِ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَتَعَامَلُ النَّاسُ لِحَقِّ بِالْأَجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّوْبَانِ إِنْ كَانَ فِيمَا يَعْقِلُ فَمَلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَالْأَفْئَا السَّنَةِ ثُمَّ إِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ سَابِقًا أَنَّ مَوْضِعَ هَذَا الْعِلْمِ هُوَ الْأَدْلَةُ الْأَرْبَعَةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا فَالْمَصْرُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدْلَةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي الْخَوْرِ بَعْدَ مَا فَرَّغَ عَنْ أَحْوَالَ الْأَدْلَةِ فَلَمْ يَبِينَ الْأَدْلَةُ الْأَوَّلَةُ ثُمَّ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَبِينَ أَحْوَالَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُفَصَّلًا فَشَرَعَ أَوْ لَا فِي الْكِتَابِ فَقَالَ مَا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ أَعْلَمُ أَنَّ الْكِتَابَ فِي اللَّغَةِ اسْمُ الْمَكْتُوبِ وَغَلَبَ اسْتِعَالُهُ فِي هَرَفِ الشَّرْعِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ الْمَنْزِلِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ أَيْضًا كَمَا فِي الْعُرْفِ الْعَامِ بِرَادِيَةِ كِتَابِ سَيَمُودَ الْقُرْآنَ فِي اللَّغَةِ مَعْدُورٌ بِمَعْنَى الْقِرَاءَةِ غَلَبَ اسْتِعَالُهُ فِي الْعُرْفِ أَيْضًا ثُمَّ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ عَلَى الْجَمْعِ الْمَعِينِ الْمَنْزِلِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَمَّا جَعَلَهُ تَقْسِيرَ الْكِتَابِ فَعَلَى هَذَا هَذَا التَّعْرِيفِ تَعْرِيفُ لَفْظِ الْكِتَابِ لَا نَعْرِفُ اسْمَ الْكِتَابِ بَلْغًا أَشْهَرُ وَهُوَ الْقُرْآنُ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ تَعْرِيفُ حَقِيقَةِ الْقُرْآنِ لَا أَنَّ مَجْمُوعَ قَوْلِهِ الْقُرْآنُ الْمَنْزِلُ الْخَرَجُ تَعْرِيفُ الْكِتَابِ لِيَلْزِمَ ذَكَرُ الْحَدِيثِ وَدَعَا الْكِتَابَ فِي الْحَدِيثِ أَيْضًا لَا يُفِيدُ مَا بَعْدَ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ عِلْمٌ وَقَعَ الْأَحْتَازُ بِعَمَّا سِوَاهُ فَإِنَّهُ يَرَادُ بِأَنِّي الْكَلَامَ وَقِيلَ الْقُرْآنُ هُنَا مُصَلَّدٌ بِمَعْنَى الْمَقْرَأِ شَامِلٌ لِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَغَيْرِهِ لِحَقَرِ زِيَادَتِهِ مِنْ غَيْرِ الْمَنْزِلِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ الْمَنْزِلُ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْتَازُ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ أَحْتَازُ عَنِ سَائِرِ الْكِتَابِ السَّمَوِيَّةِ وَتَوْقُفُ عَلَيْهِ بَاقِي الْقِيُودِ كَمَا اسْتَعْلَمَ فِي هَذَا حَقِيقَةَ كِتَابِ ابْتِدَائِهِ مِنْ قَوْلِهِ الْقُرْآنُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ أَحْتَازُ عَنِ الْحَوَالِ الَّذِي لَيْسَ بِمَتَلَوٍّ

له وذلك لان
القرآن في المصحف
مذكور بوجه الكتاب
مراون ذلك ذكر
الكتاب في المصحف
وبوجهه وود

المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن منسوخ التلاوة لقوله تعالى
 الشئخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آية واللام في المصاحف أن كان الجسر في مثل جميع المصاحف
 فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز
 بقوله المنقول عنه نقلاً متواتراً لأن المشهور والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعمود
 يكون المراد بمصاحف القراء السبعة فقوله المنقول المراد لا فائدة فيه إذ في مصاحف السبعة
 ليس إلا ما هو متواتر النقل فتأمل فأن قيل قوله في المصاحف لا يشمل إلا المنقوش فخرج
 عن الحد ما هو محفوظ وم محفوظ في صدر الرجال أقول لأن المراد بالثبت فاللفظ مثبت حقيقة
 والمعنى تقديره وقوله بلا شبهة أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة
 عندهم وعند المصنف احتراز عن المشهور لأن المشهور عند قدم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة
 ثم أعلم أن الكتاب والقراء عند أبي الأصول يطلق على الجميع وعلى كل جزء منه لأن مجتمعه
 عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية فلهذا أخذ في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى
 كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما أخذ المصنف وبعضهم بالانزال والكتابة
 فقط لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحقيقه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا
 التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ من تعريف القرآن
 شرع في تقسيمه ولكن ممد له تقسيم قوله وهو أي القرآن النظم أي اللفظ وإنما عر عن النظم رعاية
 بجانب الأدب إذ النظم حقيقة في جميع اللوازم في السلك ومن نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي واللفظ
 جميعاً لأن اسم للنظم فقط كما يتوهم من تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولأن اسم للمعنى
 فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة للقراءة الفارسية في الصلوة بغيره من قراءة القرآن
 فيها فرض في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبنا للمعنى فقط دفع
 توهمه ولا بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً إلا أنه أي
 لكن أبا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة وأما في غير جواز الصلوة فالنظم
 ركن لازم للمعنى حتى يجوز الحب والحنافض قراءة آية من القرآن بالفارسية لأنه ليس بقراءات

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم واليدشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تجويز اوجيفته ان مذهبه انه المعنى فقط لان ما جوزه اوجيفته هو في حق جواز الصلوة خاصة تكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى ونظم القرآن بليغ عذب فلمعله يشتغل بسبب عن الخوض التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به ان مذهبه هو ذلك وقد صرح مرجع اوجيفته الى اقوال العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما مر اه وحرر ان مريم ذكره فخر الاسلام في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابن زريق عامة المحققين وعليه الفتوى كذا في غاية التحقيق وفي الدلائل المتكثرة ادهم رجوع الى قولها وعليه الفتوى فان قلت والمعنى قول المصنوع لم يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشيء جزؤه وهو لا ينفك عن الشيء فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الاخر لا لاقرار النسبة الى الايمان فانه يسقط وقتها كالماء مع انه ركن في الايمان فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل اخر له اقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحتوز عن مرجع الى غير من القصص الامثال فان اقسام النظم والمعنى فيه كثرة لا يمكن الضبط اذ القرآن بحر عميق لا تنضج عجائبه ولا ينقي غرائب المرام من قوله الاقسام التقسيمات اذ ليس للقرآن على اقسام اربعة بل ان يكون بعضها يشمل على العام الخاص المشترك ولداً وولاً وبعضه يشمل على الظاهر النص المفسر والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخوانه باعتبارهم جميعه ينقسم الى الظاهر واخوانه باعتبار اخر فمنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباعدة والاقسام متداخلة وانما قال اقسام النظم المعنى لم يقل اقسام النظم او المعنى فقط تنبيهه على ان مشاهد التقسيم هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى وانما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل اقسام النظم الدال على المعنى فدعا للتوهم الناشئ من قول اوجيفته بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بين فخر الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض من التقسيمات الثلاثة كأول النظم والرابع المعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة لا تقتضى للمعنى الباقي للنظم الامر الصحيح فانما انا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه دلالة عليه فان كل تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه فهو الاول ان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفاها فهو الثاني والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والصيغة هي

على ذلك
الصيغة المعنى
على التعرف في
البينة لال المادة
كذا قيل ١٠٠ منه

وهي أربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم
 الهيئته المحاملة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات
 واللغة هو اللفظ الموضوع وهو شتمل المادة والهيئة جميعاً لكن المراد بهما في هذا المقام المادة
 للمقابلته والمآرد من الصيغة واللغز من حيث المجموع في هذا المقام الموضوع فصار معنى كلامه
 التقسيم الأول في اقسام الكلام باعتبار الوضع أي من حيث انه موضوع لمعنى واحد واكثر
 مع قطع النظر عن استعماله ودلالته والحاصل هذا التقسيم للفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بان
 معناه واحد واكثر كما استعمل وقدم الصيغة على اللغز لان للعلوم والخصوص تعلقاً زائداً بهما الا
 ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان ملة كليهما واحدة
 وهي أي وجوه النظم صيغة ولغة والحاصل اقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي أربعة الخاص
 والعام والمشارك والملاول وذلك لان اللفظ ان دل بالوضع على معنى واحد فاما على الانفراد وعن الاخر
 فهو الخاص وعلى الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان فان ترجح البعض على الباقي فهو
 الملاول والا فهو المشترك القسم الأول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل
 لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى او مملوءة وقوله وضع لمعنى خرج به
 المملوءات والظاهر المراد بالمعنى جنس فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد واكثر فيشتمل المشترك
 والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد وكذا يخرج به
 الملاول ايضا لانه من اقسام المشترك حقيقة وان تحقه تاويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد
 فخر الاسلام بل اورد بدل لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد يخرج به المشترك
 لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به لانه معلوم
 البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج به هو العام بقوله على الانفراد وقيل يخرج المشترك
 بقوله ضم لمعنى بان يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير ولذا لم يقيد المصنف بالوحدة
 ويكون قوله معلوم احتراز عن الجملة لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوماً عند واضع
 وقوله على الانفراد يخرج به العام خاصة فافهم وقد تم التعريف بهذا ولكن لما كان الخاص على ثلاثة
 اقسام خصوص الجنس كإنسان حيوان خصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعمر وكذلك
 خصوص العين كمالق الخصوصية بحيث لا يشترك فيها صلاحيه منفردة بحيث يخص هذا التعريف
 به بخلاف الأول حيث كان شاملاً للاقسام الثلاثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له القائل صاحب

غاية التحقيق

له هو عند كل

مقول على كثير من

متكلمين بالافراض

منه

له هو عند كل

مقول على كثير من

متكلمين بالافراض

منه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد العام وهو كل لفظ ينظم جمعا من السميات لفظا او معنى

سابقا لان الدال على المسمى الذي يريد به الشفصل المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث يحصل للدال لتعليه من الحرف والفعل وايضا فلذا اعلم هذا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي لشخص معين يخرج به خصوص الجنس والنوع وكذا العام فان المسلمين مثلا لم يوضع لشخص معين بل لانفراد كثيرة في المشترك داخل على الانفراد بان لا يكون شاملا لغيره فيخرج به المشترك بين المستقصات لان النسبة الى كل واحد اسم يوضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد وقيل ان الخصوص لما كان يجري بين الاعيان فلا امر الذي هيئت له ان يبين التعريف لقسمي الخاص فعلى هذا يكون المراد بالمعنى رقي قول السابق

وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم كما امر الذي هيئ له العلم والحمل لا بد لول اللفظ حق يشمل التعريف بخصوص الاعيان ايضا ولمسمى رقي قول كل لفظ وضع لمسمى معلوم الاعيان كزيد بكرفيكون التعريف السابق بخصوص الامور الذهنية واللاحق بخصوص الاعيان ليكون الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني فتأمل القسم الثاني العام وهو كل لفظ ينظم اي يشمل جمعا من السميات فتقوله كل لفظ جنس الباقى فصل لكن للمراية لللفظي قوله كل لفظ الموضوع بقية سورة التقسيم وهو العام فلا يرد ان يشمل الحملات والموضوعات وليس بعد ذلك تخصيص يخرج به الحملات قوله ينظم يخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر لما الاول فلان لا يشمل المعينين بل هو محتمل لكل احد في السوية قوله جمعا يخرج به الثانية فانها مثل سائر اسماء الاعداد كما ثبت داخل تحت حد الخاص في تكثير جمعا اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق خلافا لكثر مشائخ العراق والكرام حبل الشافعي وصاحب التوضيح فان عدم الاستغراق شرط في العام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فتقوله وضعا

واحدا يخرج به المشترك والكثير يخرج به ما لم يوضع لكثير كزيد وغير محصور يخرج به اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغرة بجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به المجتمع المنكر فورايت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد وكثير محصور وضعا واحدا ثمرة الخلاف ان اجمع المنكر كان العام الذي خص عنه البعض ليس بعام عند ولا يخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من السميات احقر زيد عن المعاني فان العموم عند متأخرى مشائخنا لا يجري في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانظام بقوله لفظا او معنى والمراد بالانظام اللفظي ان يدل صيغته على الشمول كصيغة المجموع مثل المسلمين ورجال وبالانظام المعنوي بان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

له اما اسماء العدد
فانها موضوعة
لواحد بالضرورة
لا لكثر من الغرض
له اجمع المنكر
عند البعض مستغرق
كثرة خبره بوجه
وعند البعض غير
مستغرق كما يروى
من نزاهة من
ذهب الى كونه
عاما

وحكمه انه يوجب الحكم فيها يتناولها قطعاً ويقيناً كالخاص فيما يتناولوه وهو
الذهب عندنا خلافاً للشافعي الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجموع

هذه الالفاظ عامة لتناولها جميعاً من السميات باعتبار المعنى وان كان صيتها صيغ المخصوص
فان قلت النكحة المنهية فهو ما رأت رجلاً عامته كما صرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة
بجمع من السميات لان لفظ رجلاً لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا ضمير مخبر وجهاً
لان كلاً من كانى حد العام التحقيق وعمومها مجازي ولو سلم فالحد لبيان العام صيغته ولغته لا المطلق العام
وعومها ليست بالصيغة بل بالضمير ^{ثمة} وثى أفرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها ولما كان حكم
الخاص متقلاً عليه أشار اليها بما لا يبين حكم العام فقال وحكمها اي الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم
المستطعم عند انتهاء فيعائنه ولم قطعاً ويقيناً كالحل في تناول فقوله يوجب الحكم ^{ثمة} على من ذهب
من عامة الاشاعة الى انه يحمل يجب التوقف مالم يقيم دليل عمم او خصوص الجواب انه يحمل على الكل احترازاً
عن تزجيم البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله فيما يتناولوه رد على من ذهب من الشلبي والجبائي الى انه يثبت
بلا أدنى وهو الثالث في الجمع والواحد في غيره لانه الملتيق بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو مرجح ولو سلم فالاحتياط في الكل وقوله قطعاً ويقيناً رد على من ذهب من
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان موجه ليس بقطعي وهو المذهب عندنا اي عند عامة مشائخنا
العراقيين كلبى الحسن الكرخي والى بكر الجصاص والقاضي الأهامى الى زيد وعامة المتأخرين خلافاً للشافعي
وجهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابي المنصور لما تريدى وجماعة من مشائخنا فان عندهم موجه ليس
قطعي بل غنى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العلم من الكتاب بخبر الواحد
والقياس الا اذا لحقه اي العام خصوص اي مخصص وهو ما كلام مستقل او غير الكلام كالعقل والعادة
والأحوال ^{عظم} وزيادة بعض الأفراد ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى
قطعياً عند الجمهور سواء كان المخصوص معلوماً للملك المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه عام فخص منه المستامن بقوله تعالى وان لحد من المشركين استبأرك فاجروا وهذا المخصص
كلام المخصوص منه وهو المستامن معلوم او مجهول المراد كالمراعى حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع فانه عام لدخول لام الجنس فيه والاستغراق يشمل البيع المشتق على الربو او الخالي عنه
فخص منه الربو وهو مجهول لانه في اللغة لفضل المطلق والبيع انما شرع الفضل فلو يكون الفضل
المطلق حراماً ينسد باب البيع فعمل ان المراد بغيره فصاعده لا فينبه على السلام بقوله الخطة

له فلا تقع الى
بأنى قراءة تارة
المراعى العلم والبيع
ان مشاعه ظاهر
ولا الى انى فاشي
ان المراد به الحكم
اشترط الفساد
انظر ٣ منه
ثمة وذلك ان
انضم من عندنا
لا يكون كما غير
مستقل كالمطل
وانما يشترطه متنازل
والعقود خلافه
فان في ١٢ منه

كأية الربوا فى البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالخطة الحديث وهذا معنى قوله كأية الربوا فى البيع أى كالتخصيص الثابت فى البيع بأية الربوا وحرم الربوا فان الخصوص وهو الربوا فى هذه الآية مجهول المراد قبل بيان عليه السلام أن التخصيص فى أية الربوا مجهول والمص لم يتعرض لمثال المعلوم أشار إلى ان هذا المثال يعم للمعلوم انما بعد بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيان أصله عليه وسلم فحينئذ أى حين يحق الخصوص يوجب أى يثبت العلم بالخصوص من الحكم فى الباقي على تقدير ان يكون الخصوص معلوم المراد فى الكل على تقدير انما هو انما هو انما يظهر الخصوص فى أى العام بتعليله أى الخصوص لمعلوم لهذا على تقدير ان يكون الخصوص معلوماً أو بتفسيره أى الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير ان يكون مجهولاً والمأخذ ان العام قبل التخصيص قطعى فيما يتأوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً يصير ظني أو ظاهراً لان المخصوص اذا كان معلوماً كالمتام فالظاهر ان يكون المخصوص معلوماً لان كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل فاذا صار معلوماً فيسرى احتمال التخصيص فى الباقي ايضا لوجود هذه الخصوص الاترى انخص من قول تعالى اقتلوا المشركين المتامنين بقوله الاخر وعلم ان علتنا التجميع من الحرب وخص من الباقي النسل والنسوان والصبيان والعميان والذريخ والرايون ايضا بالتلف العلة فانما هى - تعالى التخصيص الى الباقي بعد تعليل الخصوص لمعلوم لم يبق قطعا فى الباقي وهذا معنى قوله على تجوز أى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه بتعليله واذا كان مجهولاً كالربوا فى الحنفية التفسير من الشارع وبعد محقق التفسير يصير معلوماً أو محتملاً للتعليل كالتخصص المعلوم الاترى انما فى الربوا بالاشياء الستة وصار معلوماً وعلم ان العلة القدح بالجنس الخبز بالاشياء الستة مثل الخمر والاشربة ففى الاحتمال الى الباقي بالعلة فلم يبق قطعا وهذا معنى قوله لو تبصرة ولكن لا يسقط الاحتجاج به وذلك لان الخصوص يشبه النسخة بعبقيرة من حيث انه كلام مستقل كان النسخة يكون كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكم من حيث انه يبين ان المخصص لم يدخل تحت الحكم كان الاستثناء يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه بالنسخة مستقل فحصل المخصص سواء كان معلوماً أو مجهولاً وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال واذا اقر هذا فقول ان المخصص ان كان مجهولاً أى متداولاً هو مجهول عند السامع فهو من جملة استقلاله بمقتضى النسخة المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العلم كان النسخة المجهول لا يسقط النسخة

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسما لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة التي العلم كاستثناء المجهول فوقه الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا يوجب العمل دون العلم فاذا كان المخصوص معلوما فمما استقلاله يصح تعليله فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لان ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصل الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما تبقى العام بحاله فوقه الشك في عدم حجية العام وقد كان حجيته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يتكشف به للمرام واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يغلو لما ان يكون بغير مستقل او مستقل على الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبيد احرار الا بعضا لا يكون حجة ما لم يتبين للمراد وعلى الثاني وهو التخصيص عند التعريف ان كان التخصيص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي وان كان غير اسوي الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والنسب فالظاهر انه لا يبقى قطعيا الاختلاف العادات وعدم الاطلاع الحسن على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم اذا اعلمنا القدر المخصوص قطعيا فيبقى الباقي قطعيا وان كان الكلام فعند الكرخي لا يبقى الباقي حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام في الباقي قطعي وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط التخصيص بنفسه ويبقى العلم قطعيا والمذهب المختار ما هو في المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما ومجهولا يبقى ظنيا ولا يسقط حتى يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس القسم الثالث للمشارك فيه وهو اللفظ اشترك فيه معان او اسما لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس الباقي فضلا للمراد بالاشتراك الاختلاف بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشتراك ان يحتمل كل واحد من معنويات اللفظان يكون المراد به احتمالا لا على السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسما وقوله لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به العام وقوله معان او اسما تقسيم للمحد ولا للحد لان المشترك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشتراك للمعانى كلفظ النهل للرعي والعطش وثانيه ما يكون فيه اشتراك الاسماء اي التسميات يعنى الاعيان الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجارية والذهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليتزحج بعض وجوهه والمأول وهو ما
تترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والينبوع والمأول بالجمع في قوله معان أو اسام ما فوق الواحد إنما أتى بصيغة الجمع ليناسب قوله في تعريف
العلم جمعا من المسميات فاندفع ما قيل إن الجمع يوهم أن عدد التثنية شرط في الاشتراك كما هو شرط
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين اللعيبين أو الأسمين كالقراءة انتهى ثم اعلم أن المراد من قوله
الاشتراك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشتراك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمه التوقف فيه
بشرط التأمل ليتزحج بعض وجوهه يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني
سوى أن المراد به حتى لغرض أن يتأمل فيه ليتزحج بعض المعاني بالتأمل لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني
على السوية ولما بينهما واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماءنا في لفظ القراءة المشترك بين الظاهر والخبير
فظهر لهما أن المراد به الخبير بعدة وجوه أحدها أنه ورخ بلفظ الجمع وأقله ثلثة وإذا أراد الظاهر
لا يحصل الثلثة والثاني ورخ لفظ الثلثة وإذا أراد الظاهر زيد على الثلثة وانقص منها والثالث أن القراءة
يبدل على معنى الجمع ولا يتقال وهذا المعنى يوجد في الخبير لا ندم والدم يجتمع في الرحم في أيام الظاهر
ثم ينتقل بخلاف الظاهر والقسم الرابع المأول مأخوذ من أن يؤل إذا رجع وأولته حقيقته وصرفته
فأنك إذا عرفت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجح من المشترك وقيد بهذا
لأن المراد من المأول هنا المأول الذي حصل من المشترك بعد التزحج بعض وجوهه المطلق لأن
الخبير والمشكل والجعل إذا زال خفاء ما يدل على الخبير أيضا ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام
الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأي أي لظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقباس أو
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث علم أن من الحل
وفي قوله أحلوا لكم المقاتمة يعرف أنه من المحلول أو في السياق كما في القراءة يعلم أنه الخبير نظرا إلى ما قبله من
الثلثة والمأول أن المأول قسم من المشترك حصل بتزحج أحد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل أن
يتزحج أحد معانيه على الآخر مشتركاً والتأويل اعتبار احتمال بعضه دليل يصير يغلب على الظن من
سائر ما حل عليه اللفظ وإنما عُد المأول من أقسام النظر صيغة ولغته أنه حصل بفعل التأويل لأن الحكم
بعد التأويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل أقوى وأولى ولذا أضافوا الحكم في المنصوص
عليه إلى نص لا إلى لغة لأن أقوى منها كالمجمل إذا أحق البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً
والمحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان أضعف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد

وحكم العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازاد
وحكم العمل به على احتمال الغلط اي حكم المثل وجوب العمل به فوجب العمل بهما فقرر من تأويل
المجتهد مع احتمال ان غلط الصواب في الجواب الآخر وذلك لان التوكيد ان ثبت بالبرهان فالحكم لا يحتمل
الصواب والمخطئ فيكون الثابت به محتملا وان كان بخبر الواحد فهو ايضا ظني وبالجمله انه يوجب
العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان
بذلك النظم اى التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى السامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول
من الخاص والعام يعنى كيف يظهر المعنى من النظم موقعا او غير موقعا محتملا للتأويل او لا والحاصل
ان هذا التقسيم باعتبار ذلك لا لتاثيره على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي اى الاقسام الحاصلة من
هذا التقسيم الذى وجوه البيان اربعة لا ندره معناه فلا يخجلون ان يحتمل التأويل ام لا على
الاول ان كان ظهور معناه بجمود الصيغة فهو الظاهر الا فهو النص وعلى الثاني ان قبل النظم
فهو المفسر الا فهو الحكم وتلك الاقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجيئة لكنها
مداخلة بحسب الوجود خلافا للتأخير فان عندهم اقسام ثمانية لا ندره يشترطون في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اى احدهما وفى المفسر احتمال النسخ
وسمى الاشارة اليه فاعلم ان هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلقان
بالمفرد القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه السامع والمراد بالظهور معناه اللغوى
فلا يدرى بنفس الصيغة اى بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تتضمن اليه احترازيه
عن انغفي والمشكل وغيرها اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على امر اخر جدا سماع ثم اعلم ان كثيرا من
المحققين كشارح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد اخر وهو ان لا يكون مسوقا له لانه هو
الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح في النص انما هي لاجل انه مسوق للمراد
فان الطلاق للفظ على معنى شئ ومسوق له شئ اخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من
كلام القدماء قال تعالى اى اى زيد صدره الاسلام اى اليسر وسيد الامام اى القاسم على ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وقال ليس زيادة النص
على الظاهر مجازا بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه
والقسم الثاني النص وهو ما ازاد ووضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله ازاد كائن في المتكلم

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ارداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعنى النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضاً النص لكل معنى كتاباً كان او سنة واجماعاً وقد يخص بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى حل لكم من النسك الآية بيان لما وانما عبر بها التي لغير العقلاء لان الاناث من العقلاء مبرين بغير غير العقلاء فانما هذا الكلام ظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح ما يستطعم المرء من النساء لان ادى مرتبة الامر الاحتواء وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو المحرمه نص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد ذلك تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثلى وثبت بوريغ فان خفهم ان لا تعد لواحدة الآية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا ويفهم الا باحتق ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف والتفسير مبالغة الفسريه راجع ككشف لا شبهة فيسره هو القطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالمراد لانه لا يفيد القطع ولا يحرم التأويل به لانه الظن بكلامه وحمل الكلام على غير ظاهره بلا جزم وهو ما اى الكلام ايراد وضوحاً على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان علماً والتأويل ان كان خاصاً وفيما علم بان النص يحتمل التخصيص والتأويل كظاهر يعنى المفسر باحصل فيه الوضوح بحيث لا يحتل غير المراد اصلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة لكنه يحتل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا ابراهيم والمراد جبرئيل فلما قال كلهم صار نصاً وزاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتل التأويل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضاً صار مفسراً واعترض بان له ليس مفسراً لانه قد استثنى منها ليس فانتمل التخصيص اوجب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتل فهم مجزئاً لمحققين بان يحتل الجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتل النسخ ولا يلزم الكذب عليه تعالى فيبقى ان يكون حكماً اوجب بان اصل الكلام يحتل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً اقول الاول في المشال

وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتاويل إلا أنه يحتمل النسخ فاذا
ازداد قوة واحكمه المراد به عن التبديل سمي محكماً وإنما يظهر التقاوت
في موجب هذه الأسامي عند التعارض

١) قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لأنه من الأحكام وهذا من القصص والأخبار وقد يقال

للمفسر أيضاً لكل مبين يقطع فيحمل الجمل المبين في هذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبراً
واحداً أو قياساً أو غيره من المظنونات ما دل بآرائه وحكمه الإيجاب أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعاً
بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت إلا أنه أي لكن المفسر يحتمل النسخ بأن يكون منسوخاً وهذا في عهد
صلى الله عليه وسلم ولا فعهه الكل محكمه لغيره لأن الناسخ لا يكون إلا وجهاً وقد انقطع احتمال انقطاع
غيره فقام المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحاً كما قال صاحب التوضيح لأن
المفسر إذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم بزاد قوة بواسطة

٢) تأكيداً وتأييداً حتى يدفع عنه احتمال النسخ وحكمه أي امتنع بما يسبب ازدياد القوة عن التبديل أي
النسخ سمي محكماً أي من أحكمت الشيء اتقننا واحكمت فلاناً منعتنا والمحكم بمنع التخصيص والتاويل
ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثلاثي فهو قوله تعالى إن الله بكل شيء عليم
وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى مد بعث الله تعالى إلى أن يقاتلوا هذه الأمة الدجال ثم أورد
وفي معناه لمسلم فاعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين أحدهما ما يكون ملغى في ذات
الكلام كآيات التوحيد والصفات أولوهم في لفظ يدل نصاً على توقيته وتأييده وهذا المحكم لعينه

الثاني ما يكون بوقت النبوة صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً لغيره ولما كان يردان الأقسام الأربع يجب
ثبوت ما انتظمته بعين كما سيأتي فما الفرق بين موجبات هذه الأسامي دفعه بقوله وإنما يظهر

التقاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض بين الأقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنص
النص يؤخذ بالنص وإذا تعارض النص والمفسر جعل بالمفسر وإذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم
يجعل بالمحكم وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري لأن من شروط التعارض التحقيق أن يكون
المعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الأقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم أي ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائداً على الأربع أو كافاً عنه
في حل الزائد على الأربع لأنهما دخلتا في ما وراء ذلكم أي المحرمات المذكورة سابقاً وهو مسوق لبيان
حل ما وراء المحرمات المذكورة لالحل العدد مع قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثني

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظم يقيناً ولهذه الأسماء أضداداً تتقابلها

وثلث ورابع فانسبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه وقد تعارضاً فترجم النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما رى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال في المستحاضة تدع الصلوة أيام إقاربها التي كانت تنحس فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلّي بقوله عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضي الوضوء الجدي عند كل صلوة في ذلك الوقت حتى من صلت فرضاً في وقت الظهر ثم أرادت أن تصلّي قضاء الغيم فعليها الوضوء الجدي كما هو مذهب الشافعي ولكن يحتمل أن يكون عند بعض الوقت فيبقى الوضوء الواحد كما هو مذهب البرحقفة ومع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ بوقت كل صلوة كما مرّاه البرحقفة ومع هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فإن هذا مفسر ولا يحتمل التأويل لوجوب اللفظ الوقت صريحاً فترجم هذا افتاماً ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة أبداً فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدثين في القذف بعد التوبة كما أنها حينئذ صار أعداءين والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً فترجم هذا أما الكل أي الظاهر النص والمفسر المحكم فيوجب ثبوت ما انتظم يقيناً أي يثبت ما اشتمل على سبل اليقين هذا في القسمين الآخرين اتفاقاً وأما الظاهر النص ففيهما اختلاف فذهب العراقيون من مشايخنا كابن الحسن الكرخي وإبي بكر الحصاص والقاضي إمام أبي زيد وعامة المتأخرين إلى انهما كالْمفسر في الحكم في إثبات الحكم يقيناً وذهب لبعض كثير أبي المنصور من تبعه إلى أن حكم الظاهر النص وجوب العمل واستفاد حقيقة المرد لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً والحق هو الأول لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين وبرضى المصر وأما أصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقيناً مساوية وأما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجم أحدهما على الآخر ولما كانت الأشياء متيناً بأضدادها ولم يكن أحدهما من الظاهر للنص والمفسر المحكم ضد الآخر على رأي القدماء بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول فإن الخاص ضد العام المأول بعد التأويل ضد المشترك وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط فقال ولهذه الأسماء أضداداً تقابلها والمردب الضد ما يقابل الشيء ولا يجمع مع معصية محل واحد في زمان واحد بجملة واحدة وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام الأول تقابل المتناقضين كالإنسان والإنسان الثاني تقابل الضدين وهو املون وجوباً يمتنع إجماعاً ههنا في محل واحد كالسواد والياض والثالث تقابل

فصد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال
الابطال كآية السرقة فانها خفية في حق الطار والنباش لاختصاصهما
باسم آخر يعبر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضاهين لتقابل الالب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم لتقابل الحركة والسكون على
رأى من جعل السكون عدم الحركة ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الصند على كل واحد من
المقابلات الاربعة فذا اضرنا الصند بما قلنا فصد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة
لا ينال الابطال بمعنى الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لنفس الصيغة بان يكون
صيغة الكلام ظاهرا المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن صار خفيا بعارض بان يختص باسم آخر
لاشتمالها على زيادة على مفهومها وتفصل كما استعرف في الطار والنباش وقوله بعارض غير
الصيغة يخرج بها الاقسام الاخر فقوله لا ينال الابطال ليس قيدا احترازا يافان قلت كان ينبغي
ان يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة اي اللفظ لانه مقابل الظاهر هو مظهر مراده بنفس الصيغة
قلت لو كان كذلك كان فيه خفاء زائد كما ذكرنا ومشكلا ومجلا ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في
اول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير
الصيغة كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية فانها وان كانت ظاهرة في
مفهومها الشرعي واللغوي وهو ايجابا القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض
الافراد وهو الطار والطار المقطع والطار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة والنباش هو من يسرق كسر الميت
بكشف القبر والنبش ابراز المستور وكشف الشيء ومنه النباش قاموس وانما خفيت هذه الآية في حق الطار
النباش لاختصاصهما باسم آخر يعبر فان به حيث يقال لاحدهما الطار والثاني النباش ولا يعرف ان
باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطار الذي يأخذ عن قاصد المحفظ حاضر بقطر ان
بعارض غفلة فيكون فعله اتم من السارق الذي يأخذ عن قاصد المحفظ لكن انقطع حفظه
بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لانما أخذ من الميت الذي ليس بجأظ لكفنه
ولا هو اهل لذلك فيكون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطار والنباش فنالهما حكم
الخفي فوجد باقي الطار الزيادة على السرقة فوجبا عليها الحد بالذلة كما ثبت حرمة الضرب والشتم
بذلة قوله تعالى ولا تفل لهما آف لاشتمالهما على زيادة الأذى وفي النباش نقصان فوجد الشبهة
فلم فوجب الحد وهو القطع لان الحد وتدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التأمل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ازدهمت فيه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه اي حكم الخفي النظر فيه اي طلب معاني اللفظ ومحتلاته ليعلم ان اختلافا في بعض الافراد اما الزيادة المعنى فيه على الظاهر ونقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثال بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفاءه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء مما لم يدخل وايماء الى ما اخذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلام ازدهم خفاؤه على الخفي لمحصل الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضع لدخول في امثاله لكونه محتملا لعان كل واحد يمكن اراحته ولذا يحتاج فيه الى التامل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير لباس والهيئة والخفي كرجل اخفي بنوع حيلة من غير تغيير لباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صاهر مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر حكم التأمل فيه بعد الطلب اي حكم المشكل ان يعتقد اولاً ان ما هو مآله تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني الالفاظ ومحتلاتها ثم تأمل اي ينظر في القرائن التي بها يقيض المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساء كم حرث لكم فاتوا حريكم فان شئتم فان معني اني شئتم اشكل على السامع لاستعماله بمعنى اين كما في قوله تعالى اني لك هذا الويسني كيف كما في قوله تعالى اني يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلاهما والاول يقتضي ان يجوز الوطي من اي مكان شاء الرجل من القبل والدر ففعل اللواطة والثاني يقتضي عموم الاحوال بان يجوز الوطي قاعد او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القرائن فعلمنا ان المراد به الثاني لان الذي ليس محل الحرث بل محل القرث ولؤيدة قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقييده بقوله من حيث امركم الله فتأمل ولا تكن مع الغاوين وضد المفسر المجمل ما خوذ من اجل الامر به واما صا ومقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسبة كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اخفي في جملة من الناس لا يوقف عليهم بغير الاستفسار من الناس وهو ما اي كلام ازدهمت فيما يندفعت حتى يدفع كل احد من

المعاني فاشتبه المراد بها لا يدرك الأبيان من جهة المجهل

المعاني غيرة المعاني المراد باللفظ لا ما يقابل الجوهر والمجمع باعتبار ما فوق الواحد لا يدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا اشتد باب الترجيح فأن دفع ما ورد الشارح المحقق فهذا الجنس يشمل المشترك والغنى والمشكل وقوله فاشتبه المراد به أى بسبب الأزدهام اشتباهاً ما زيادة أيضاً ببيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الأبيان من جهة المجهل بالكسر فصل خرج به الغنى والمشارك والمشكل لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم فالبيان أن كان شافياً قطعياً كبيان الصلوة والزكاة صار المجهل مفهوماً وإن كان ظنياً كبيان مقدار المسح بمحذات المغيرة صار ما ولا وإن لم يكن البيان شافياً يصير مشكلاً ويخرج عن غير الأجمال إلى الاشتكال فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحد يث الوارد في الأشياء الستة فإن الربوا لكونه اسم جنس محلى باللام يستغرق جميع أنواعه والنسب عليه السلام لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الإجماع على أن الربوا غير مقصور عليها فبقى الحكم فيها وأراه غير معلوم ولذا قال عمر خرج النبي عليه السلام ولم يبين لنا أبواب الربوا ثم أراه ابن ماجة إلا أنه محقق أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه عليه السلام كما وقعت المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فصار الربوا في الأشياء الستة ما لا وفي غيرها مشكلاً وليعلم أن المجهل على ثلاثة أنواع النوع الأول ما حصل الأجمال فيه لتراحم المعاني المتساوية الأقدام كالشركة إذا اشتد باب الترجيح والنوع الثاني ما حصل فيه الأجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهلوغ المذكور في قوله تعالى إن الإنسان خلق هلوعاً فبينه الله سبحانه بما بعد إذا أمسه الشر جزوعاً وإذا أمسه الخير منوعاً والنوع الثالث ما حصل الأجمال فيه من اشتغال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا ولما عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجهل ما أردت فيه المعاني لا يشمل إلا النوع الأول كان ازدهام المعاني إنما هو فيه فقط فقد تكلف الشراح في توجيهه فقبل المراد بازدهام المعاني أهم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك أو باعتبار غرابة اللفظ وإجماع المتكلم فإن في القسمين الآخرين ازدهام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديرًا بأننا إذا لم يعلم السامع المراد منه فينقل ذهنه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره فثبت ازدهامه والأولى أن يقال إن قوله هذا زائد في التعهد بالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا بالاستفسار

كأية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان ياتيه
البيان وضد المحكم المتشابه وهو لا طريق لدركه اصل حتى سقط طلبه
وحكمه التوقف فيه ابدى على اعتقاد حقيقة المراد به

فتأمل وتشكر كآية الربوا قد عرفت وجه ابطالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به
الى ان ياتيه البيان يعنى حكم المجمل التوقف فيه فى حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع
اعتقاد ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث
امن عن التسخك كذلك المتشابه بلغ في نهاية الحفاء حيث انقطع رجاء البيان عنه وهو لا طريق لدركه
اصلا لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا ولا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اى
طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفى والمشكل والمجمل فالمتشابه كرهل فقد عن الناس حتى انقطع
اثره وانفضى جيرانه واقلنه وحكمه التوقف فيه ابدى فى حقنا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعلم المتشابهات كما صرح به فى الاسلام فى اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل
الاجمال وان لم يعرف ما راد الله به على سبيل التعيين فاننا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف
وليس بمجمل لان الحكم لا يحاط به بالاجمال فذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين
من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى
الامام ابى زيد وفسر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله
تعالى وما يعلم تأويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابى وابن عباس ويجب الا يتدأه بقوله تعالى
والراسخون فى العلم وخبره يقولون وهو شاء مبتداء من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب
اكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة الى ان الراسخ ايضا يعلم تأويله وان الوقف على قوله تعالى والراسخون فى
العلم لا يحل ما قبله فان قلت فما الفائدة فى انزالها على للذهب الاول قلت لا ابتلاء وهو انما يكون
على خلاف المقتضى وترك الهوى فهو العالم الاطلاع على كل شئ فابتنى بتركه وهوى الجاهل ترك التحصيل
والخوض فابتنى به فان قلتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى
فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف بحكم شرعى وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد
والوجه الاستواء مثلا وان لم يعرف ما اراد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ووجه
وهو قاعد على سريره كما هو شأن الجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثله شئ وافن بخلق كن
لا يخلق ولذا سد المتأخرون هذا الباب وتناولوا المتشابهات فثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية فالحقيقة اسم لكل لفظ
اريد به ما وضع له

معناه اصلا كالقطعات في اوائل السور مثل المرحم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو المراد
منه لان ظاهره يخالف المحكم لقوله تعالى وجهه اسه ويد اسه والرحمن على العرش استوى وما فرغ
عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
التقسيم الثالث من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا
في معناه يعنى هذا التقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من انه مستعمل في معناه الموضوع له
وفي غيره واستعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف او بحيث يستتر فعلى هذا الحاجة الى
ما ذكره المصنف بعده ولكن لما توهم بعضهما ان هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط وهما
الحقيقة والمجاز وما الصريح والكنائية فقسم منهما وذلك لانه لو قسم الى اربعة اقسام لا يحصل
التباين بين الاقسام ولا بد منه اذ قوله وجريانه اي النظم في باب البيان اي بيان المعنى من حيث
انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا او من حيث الاستتار فيكون كناية اشارة الى ان هذا التقسيم ينقسم
الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز راجعان الى الاستعمال والصريح والكنائية الى الجريان وهذا
التباين يكفى وان كان اعتبارا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا
بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشارة الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك
النظم الى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة
والمجاز والصريح والكنائية لان اللفظ ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره
فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالحقيقة فعيلة من
حق يحق بمعنى ثبت فعيلة ثابت وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في اللغة
فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه ولفظ الحقيقة اقوال
اخر تركها خوفا للتطويل فمن شاء فليرجم الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ
جنس يشمل الماهل والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع او الواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان
صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوص كاهل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما

من العلماء وغيرهم نوضع عن خاص وبسمى اصطلاحا والا فوضع عن عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الالفاظ لا المعاني وانما يوصف بهما المعاني مجازا فالمعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها وان كان مجازا لجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء لغة ومجازا شرعا فعلم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا لجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من حيث ان من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة فاذا عرفت هذا فاعلم انما لا بد في التعريف من قيد الحثيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقص التعريف بهما ومنعا كما عرفت في الصلوة والدابة فان الصلوة اذا كانت مستعملت في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق ان حقيقة والمجاز مفعول بمعنى الفاعل من المجاز بمعنى العبور والتعدى لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما يعني المجاز لفظا استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجازا استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحتزبه عن الغلط كاستعمال لفظ الارض والسما فانه استعمل في غير ما وضع له للعلاقة وكذا عن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن للاتصال وعلاقة وكذا احتزبه عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة فالمرتجل من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع الاول اما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة والعكس شرعا وما ذكرنا لك من اقسام الوضع واعتبار الحثيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فتذكره فان قلت التعريف غير جامع فخرج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالكاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ قلت انما دخل

له اي مصطلحي
والصدر قد ركب
بمعنى الفاعل
الظرف

معنى كما فى تسمية الشجاع اسداً والبليد حماراً او ذاتا كما فى تسمية المطر
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

فى الحد فانه يصدق عليه ايضاً اننا نستعمل فى غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد
والزيادة كذا قيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهنالك ليس العلاقة
فتفكر اعلما ان اللفظ لا يستعمل فى غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصروا العلاقات فى خمس
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والحال والحل واللازم والملزوم وغير ذلك
وحصر صاحب المنهاج فى اثني عشر وصاحب التوضيح فى التسع وصاحب مختصر الاصول فى
الخمسة صاحب البديع فى الاربع والمصر فى الاثنتين المعنى والصورة وهذا الضبط مما ذكره والا ان
الاتصال بين الشيئين لا يخلو من ان يكون بالصورة او بالمعنى لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من
الاتصال فالالاتصال المعنوى ان يكون بين المعنى الحقيقي كالحوان المقترن للاسد الجازى كالرجل
الشجاع اشتراك وصف خاص مشهور فى العرف كالشجاعة كما فى تسمية الشجاع اسداً الوصف الشجاعة
والبليد حماراً الوصف الحمى والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان او ذاتا أى صورة عطف على
قوله معنى والمراد بالاتصال الصورى ان تكون صورة المعنى الجازى متصلاً بصورة المعنى الحقيقي
بنوع مجازة كما فى تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء أى السحاب وذلك لان
السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك واطلاك المطر انما ينزل من السحاب فوجد بينهما اتصالاً معنوي
اى المجاورة لا المعنوى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً امر سلا عند
ثم اراد ان يبين ان المجاز بالاتصال المعنوى والصورى موجود فى الالفاظ الشرعية ايضاً كما هو موجود
فى الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثانى يبنى عليه المسائل الخلافية من استعارة الفاظ
الطلاق للتعق كما ستعرض عن القسم الاول وذكر القسم الثانى فقال والاتصال سبباً من هذا
القبيل اى الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثانى او مسبباً عنه او علة للثانى
او معلولاً له من قبيل الاتصال الصورى لان العلة والحكمه وكذا السبب والمسبب يتصل
احدهما بالآخر بصورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوى قوله سبباً
منصوب على القبيز من الاتصال والمراد بالسبب معناه الغوى هو ما يتصل به الى الشئ ويفضى اليه
فيتناول العلة ايضاً لوجود معنى الاضمار كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما اوردنا لا يتناول
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببى الذى يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو نوعان أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها والحكم لا يثبت إلا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتري نصف عبدا وباعه ثم اشتري النصف الآخر يعتق ههنا النصف الآخر ولو قال زملك لا يعتق مالم يجتمع الكل في ملكه من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيرا في الألفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الألفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال أحدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشرء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر لان العلة لم تشرع إلا لحكمها والحكم لا يثبت إلا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يترك أحدهما ويراد بها الآخر مجازاً والمراد بالاستعارة عند ارباب الأصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لا فانه فم ما قيل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي ولهذا اى لا جيل جواز الاستعارة من المجانبين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتري نصف عبدا وباعه ثم اشتري النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشرء الصحيح وان وحده تغريفاً فإنه لا يشترط في الشرء ان يجتمع الكل في الملك فانه يقال نعم فانه مشتري العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الآخر ولا في ملكه حينئذ إلا النصف فيعتق هذا النصف وهذا اعلى رأى ابر حنيفة لفجرى الاعناق واما عندنا فيعتق الكل ثم يجيب السعاية في نصف اداء الضمان كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه واحد هاهنا والثاني ان يبينه بقوله لو قال ان ملكك عبداً فهو حر اى اتي بلفظ ملكك مقام اشتريت والمسئلة بجوابها لا يعتق في الاستحسان مالم يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة فيكون المراد بصيغة الاجتماع اذ لا يقال عرفنا من ملك شيئاً ثم باعته ثم ملك شيئاً آخر انه مالك الكل نعم يقال انه مشتري الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه فهو الملك بصيغة الاجتماع فلا يعتق والثالث والرابع ان يقول مشيراً الى العبد المعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكك هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكراً كما في الصورتين الأوليين بل مشيراً الى المعين والمسئلة بجوابها فيعتق النصف في الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جميعاً

فإن عني بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء ويصدق ديانة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تهديد المسئلة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فإن عني بأحدهما الآخر بان يقول اردت بقولي ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الاخر وعكس بان قال اردت بقولي ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر تعمل نيته في الموضعين وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما اذا اوفى الملك بالشراء وجه التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يعتق النصف ايضا عليه ففيله منفعة صريحة ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لثمة الكذب لان الاستعارة غير صحيحة ويصدق ديانة اي فيما بينه وبين الله حتى اذا استفتي فقيه ما يفتيه بما اوفى بجواز الاستعارة وان لم يصدق قضا القاضى للثمة كما لو سأل عالماً لفلان على ما اتتدهم وقد قضيته هل برئت من دينه فهو يفتى بالبراءة اما القاضى فلا يحكم بالبراءة ما لم يقيم بينة على الايفاء فاعترض ان في ارادة الشراء بالملك ايضا تخفيف عليه لان الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء فيه ايضا واورد لجواز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لا انعقد النكاح بالاحلال والا بالخلع تكون النكاح علة لهما واجب باننا لانسلم انه موضوع لحل الانتفاع واباحته فقط بل هو علة لملك المتعة والانتفاع اورد لو كان علة لملك متاعم البضعة لا انعقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوي بينهما اوجب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من المملوك الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضعة ثم اعترض بان لا الاتصال بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق الملك اعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء ولا الشراء علة له اوجب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعامة فصحت الاستعارة كذا في بعض الشروح والنوع الثاني من الاتصال السببي اتصال الفرع اي السبب المراد به الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه ذاكبة العلية ويسمى سبباً حقيقياً ولما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليها الحكم وكان

ليس بعلّة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعاً
لزوال ملك الرقبة وأنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق
الأصل في حكم العدم لاستغنائه عن الفرع

في التظهير أيضاً العلة وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب وهو قوله أنت حرة إشارة إلى أن المراد
به لا يضاف إليه الحكم دون العلة وفُسّر بقوله ليس بعلّة وضعت له يعني المراد بالسبب
المحض أن لا يكون علّة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه لأن يكون العلة أيضاً
مضافة إليه فإن هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فإنه إذا قال لامته
أنت حرة وأحررتك وأعتقتك يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطى بغير النكاح
تبعاً لزوال ملك الرقبة فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة ولو واسطة زواله يزول ملك المتعة
فإن زوال لعلّة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة وإما هذه الألفاظ فأنما هي سبب محض
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه
أي هذا النوع من الاتصال السببي يوجب مجوزاً استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم فصهر
أن يقول لا مراً تمانع حرة ويريد به أنت طالق فيقيم الطلاق لأن قولاً أنت حرة سبب واصل كما هو
والطلاق فرع وحكم فجاز أن يذكر السبب ويريد بالسبب لأن السبب محتاج إلى السبب من حيث
الثبوت وقول السبب للحكم تفسير لقوله الأصل للفرع ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم و
الفرع أمر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح أن يقول لامته أنت طالق ويريد به أنت حرة فلا تعتق فلا
يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب لأن اتصال الفرع أي السبب بالأصل أي السبب في حق إرادة
الأصل به في حكم العدم لاستغنائه أي السبب عن الفرع أي السبب والحاصل أن اتصال السبب
بالسبب معدوم في أن يراد به السبب لأن السبب غني عن السبب وأما في حق إرادة السبب بالسبب
فالاتصال قائماً لا ترى أن قوله أنت حرة وأمثاله لم يشترط إلا أجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك
المتعة إنما هو أمر اتفاق فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب إلا إذا كان السبب مختصاً
بالسبب كما في قوله تعالى إخباراً إلى أني أعصر خمر إفانه استعيرت الخمر للجنب لأنها مختصة
به باعتبار أن الخمر هو ماء الجنب ولا يوجد الجنب بغيره فصار الجنب متصلاً بها ومفتقراً
إليها هذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة
السبب للسبب في مجوز أن يستعار الطلاق لعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعي

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على آخره
لصحة واقتضاه اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط
لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامنا مبني على السراية
فكان من طلق امرأته نصفها ونصف تطلقه يسرى طلاقا الى الكل كذلك العتق يسري الى الكل
حتى من باع نصف عبده يسري الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما
الاتصال الصوري لانه في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات القوة فليس بينهما الاشتراك في وصف خاص
مشهور كما يوجد بين الاسد والرجل الشجاع وقد يورث على اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ايضا لان
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنا في زوال ملك الرقبة في الامنة لا في الحرة فكيف يستعار العتاق للطلاق
الذي في زوال ملك المتعة صراحة في المنكحة اوجب بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصور في اليمين وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة وهو
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله همد
طابق وزينب فقوله همد طابق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لافتقارها الى
الخبر اذا لو انفردت لا تفيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة
على آخره اي على آخر الكلام يعني بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام
بل لصحة اي آخر الكلام واقتضاه اليه في اشتراك آخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر
يصير مفيدا لولا لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله همد طابق
كلما منفصلا عن قوله وزينب لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على
ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده اي غيره ام يؤكد ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى
لو قال بعد الكلام الاول (وهو همد طابق) وطابق ويقع الطلقات الثلاث ان كانت مدخولا
بها فتوقف اول الكلام على آخره لما كان لاجل صحة الآخر لا لانه غير تام في نفسه عن في حقه معدا واليه
يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن اي آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخل بها

وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصاً كان او عاماً كما هو حكم الحقيقة و
لهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاماً فيما يحمله ويجاوزه وابي الشافعي ذلك وقال
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة للكلام

بعد الكلام الاول وطائق لا تنقم الثانية والثالثة لان الجملة الاولى وهي قوله وهذا طائق
لما اعتوت في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالآخر الكلام وقد بان ان الاولى فيلغوما بعد ما
فالحاصل ان التوقف في حق اول الكلام معدوم بوجع عرفته وفي حق اخرى ثابت لتوقفه عليهم في حد
ذاته فثبت التوقف من احد الجانبين كالانضال من جانب واحد فصار احد من نظير الاخر وما كان
حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك او عاماً متفقاً عليه عند ارباب الاصول وكان في
حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحتوا اشار الى حكم الحقيقة في ضمنها كما فعل
ذلك في العلم والخاص ما لا اختصار فقال وحكم المجاز وجود ثبوت ما اريد به من المعنى خاصاً كان المجاز
او عاماً بان يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصة كالاسد او عاماً كالصاع يعني بان
كان اللفظ عاماً كان المجاز عاماً وان كان خاصاً كان خاصاً وليس المراد بعموم المجاز ان يعم جميع انواع العلاقات
في لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه ما يؤل اليه وقس عليها البواقي بل ان يعم
جميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعماً ما كان او غيره كما
هو حكم الحقيقة بان يرد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناولها عاماً كان اللفظاً وخاصاً
ولهذا اى تجر بان العموم في المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الواحد في حديث ابن عمر لا تتبعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاماً يعني لاجل ان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع
الواحد في هذا الحديث عاماً فيما يحمله ويجاوزه وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي
بالاجزاء اذ لا خلاف لاحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين فعلم ان المراد به
معناه المجازي وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا تتبعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان لفظ الصاع محلي
بلازم الاستغراق فيتناول جميع ما يحل من المطعوم غيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجري في المطعوم
مثل الحظية يجري في غير المطعوم كالجص والتورة وابي الشافعي ذلك اي العموم فالمراد بما يحل في الصاع
الطعام وقال مستدل لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام ان لا يستعمل في غير ما وضع له
لانه يؤدي الى الاجتهاد الاختلال لانه يصار اليه توسعة للكلام فالحاصل ان المجاز ضمنه ربي الضروري يثبت

له اشارة الى
ان العلاقة
المجاورة ١٣ من

وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله والله تعالى يتعالى عن
العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اي قول الشافعي
بان المجاز ضروري باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في اعلى رتب الفصاحة و
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا وضرورة انه
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد بالضرورة بالنظر الى المخاطب وقرئ الكلام
هكذا الز المجاز انما يعتد به المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بمجمل على معنى
والعموم امر اشد فلا يصار اليه فخر لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا يكونه على باللام مثلا وهو موضوع بعموم مدلوله فهو بهذا
الاختيار حقيقة وان كان باعتبار انه اراد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعي ولم نجد في كتبهم في الحديث الذي يورثه المصاخر
الزبيلي وقد وردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري انه قال كنا
نرتق تمر الجحيم فكننا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا تتبعوا صاعني تمر بصاع ولا صاعني حنطة بصاع ولا درهم بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق
اللفظ ويراد المعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات
كما نقول لا تقتل الاسد وتويد به الاسد والرجل الشجاع معا فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب واهل
القيق من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناع لغت وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجمهور
وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما في قوله تعالى اولسائم النساء فانه يراد
منه المس باليد الجماع واما الوا امتنع كالامر مثل افعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد فلا يصح
الجمع بينهما ولا يلزم كون الشيء ما مرابه مثابا على فعله ومجهد وداعيه معا قبا على فعله كما في قوله تعالى
اعلوا ما شتمتم ولا تزاغ في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياها وبحسب لتناول لظاهري بشبهة من

له والجمع الدوق
او ضعيف من آخر

انه

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد ولهذا قال محمد في الجامع لو ان عربيا اولا عليه اوصى بثلاث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير ارادة كما ساق وكذا لا نزاع في جواز استعمال اللفظ بمعنى مجازي تكون الحقيقة من افرادة على سبيل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازي فقط واما التحقيق فيقهره تبعاً واليهما اشار بقوله مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين واليه اشار بقوله بلفظ واحد استدلال المعص على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بكلاً على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا ممنوع سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة لا مناطه فللناقشة فيه غير مفيد وهذا الاستدلال على رأي المصنوع انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلاً وذهب اكثر المحققين الى ان استحالة اللغة كما اشترنا اليه سابقاً ولهذا لايجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربياً اولا عليه ثيابا كان له اولا عاتقة لا يثبت على العربي ولا ولا الموالاة اما الاول فلان من شرط الرق والعرب لا تسترق اذ الحكم فيهما بالاسلام والسيوف نفاضة كغيرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه ولا العاتقة واما الثاني فلان من شرطه كون المولى اسفل من غير العرب اذا احتاجت اليه لا انتصارا والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انهما كان يثبت الاول على العرب بطريق الندرة بان يتزوج العرب امة الغير فتلد منه ولدا فيعقده مولا فيكون هو عربيا عليه لا يفقد بقوله هذا وقيل احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان استرقا ثم جازئ فثبت عليهم الاول اوصى بثلاث ماله لمواليه اي لمن اعتقهم هو اذن هو عربي ولا ولا عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر هذا هو المقصود من تقييد بالعربي وعدم الاول عليه فلا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفهم فصحة وصيته اما لو لم يكن هو عربيا وكان الاول عليه قال وصيت لموالي بثلاث ماله لبطلت الوصية ان لم يبين في حياته ذلك لان المولى يطلق على المعتق بالفهم والكسر لا اشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعيين فبقى الموصي له محمولا واما على هذا الصورة المغرقة والمتن فلا اشتراك لان احتمال المعتق بالكسر حيز من متفق لمعتق واحد فاستحق النصف قبله به لانه لو كان له معتقان او اكثر وكان جميع الثلث لهما ولا يترك الى الورثة لان الاشئين في الوصايا بمنزلة الجماعات اعتباراً

كان الباقي مودعاً الى الورثة ولا يكون لمولى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ
فبطل المجاز وانما عمومهم الامان فيما اذا استأمنوا على ابناؤهم ومواليهم لان اسم
الابناء والموالي ظاهر يتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقى
بهم الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعيا بها الكافر

لوصية بالميراث وفي الميراث للثنتين حكم الجماعة كان جواب لو ان نصف الباقي مودعاً الى الورثة لانا وصى
بجماعة المولى واقبلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا كان المولى واحداً استحق النصف الباقي
ميراث ولا يكون لمولى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وان كان
واحداً واما مولى المولى فعنى مجازى لك اذا تعين المعنى الحقيقي فلوارى المعنى المجازى ايضا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وذا بطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلاً ولاه عليه لاحد لو وصى لمواليه بثلاث
ماله تعين المعتق بالفقر وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان
المعتق واحداً ثبت له نصف الثلث والباقي لورثته الميت ولا يعطى ذلك الباقي لمولى مواليه لان
صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاة بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما
عمومهم الامان جواب سوال مقدر تقريره وانك قد جمعتهم بين الحقيقة والمجاز فماذا استأمنوا الى هل تحرب على
ابنائهم ومواليهم ان قالوا امضونا على ابنائنا وموالي بنا حيث يمتثل في الامن ابناء الابناء في ضمن الابناء وموالي
المولى في ضمن المولى مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالي المولى مجاز في لفظ المولى فلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله انما عمومهم الامان لان اسم الابناء والمولى ظاهر اى عرفا يتناول الفرع ايضا
اى ابناء الابناء وموالي المولى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجاز كما يقال بنوهاشم وقال تعالى
يبني آدم وكذا لفظ المولى يطلق عرفاً على مولى المولى كما يقر لمعتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل
به اى بهذا تناول الظاهرى لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا ثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم
اياهم وكوهم ملادين بالذات فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقى مجرد الاسم شبهة في حقن الدم
اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان ثبت بالشبهة ايضا وحاصل
الجواب اننا لنقول انهم ثبتت لهم الامان من حيث انهم ايضا ملادون من اللفظ بالذات فيلزم الجمع
بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازاً وتركنا المعنى المجازى لتقدم المعنى الحقيقي فحق في الاسم
شبهة تناول بعد فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الامان اذ في حقن الدماء وكفى الشبهة ايضا وصار ثبوت
الامان لهم شبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازى كالاشارة اى كثبوتها بالاشارة اذا دعيا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسألة وان لم تكن ذلك حقيقة وانما ترك في الاستيمان على الأباء والامهات اعتبار الصورة في الأجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر انما يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الأصول فان قيل قد قالوا قيم من حلف لا يضره قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها رابكاً او ما شياً

الى نفسان بطريقه باليد انزل ان كنت شبيهاً فظن انها امان فجاء حيث يثبت بها اى الاشارة الى امان بصورة المسألة اى لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة الى المسألة والمراد بـ الامان حقيقة يعنى في الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة اما حقيقة فتقول حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن على الأباء والامهات ايضا لان لفظ الأباء والامهات ايضا يتناول بظاهره الامم للاجداد والجدات فاذا تركتم المعنى المجازى هو الاجداد والجدات في الآية خوفاً من الجمع بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تناول الامم لهم ايضا باقية بعده كما كان في الأبناء والموالى فثبت لهم الامن ايضا والمحال انكم لا تثبتون لهم الامان فالفرق فاجاب بقوله وانما ترك في الاستيمان على الأباء والامهات اعتبار الصورة في الأجداد والجدات يعنى انما ترك اعتبار الصورة اى الشبهة في الأجداد والجدات فيما اذا استامن على الأباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر انما يكون بطريق التبعية لئلا يترك ذلك اى اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما يليق بالفروع وهم ابناء الأبناء وموالى الموالى فانهم فرع عن الأصل والخلق والمخلقة ولهذا يثبت لهم الامان دون الأصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم طعن كانوا فرعاً عن الأباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فليكن يتبعونه في اللفظ فلذا المبيث لهم الامن فظهر الفرق واما سر اية الكتابة الى الابل انما اشترى المكاتبه فهو لتحقيق الصلة والاحسان لا لاندخول بالتبعية لئلا يفسد لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة كالحجرات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية بل بالاجماع اود لانه النفس فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضره قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها رابكاً او ما شياً تقريره اذا حلف شخص لا يضره قدمه في دار فلان ولم يكن له لدية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة

وكذلك قال ابو حنيفة وهو فيمن قال لله على ان اصوم رجلا ونوى
به اليمين كان نذرا وميمنا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضم
القدم صار مجازا عن الدخول وضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر
عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبد الله حر يوم يقدم فلان فقدم
ليلا ونهارا اعتق

او مستأجرة وسواء كان دخوله فيها مائتا او حافيا او متغلا اورا كبا فهل هذا الا لجمع بين
الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون لصديق الملك ومجازه ان تكون بطريق العارية
والاجارة وانتم على كل حال تثبتون البحث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون
حافيا ومجازه متغلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون البحث بوضع القدم فيها وكذلك اي كما قالوا
جميعا في المسئلة المتقدمان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة وهو فيمن قال لله على ان
اصوم رجلا ونوى به اليمين كان نذرا وميمنا لقريته هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف تبوتيه على قرينة
كما اذا نوى شيئا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من اساسات
المجاز والنذر واليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف النما
ومع ذلك قد قال ابو حنيفة وهو ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر يمين جميعا فلم يجمع
كذلك المصنف في اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان ذكرنا هذا الاسلام يجب بغير تنوين فالمراد
من رجب حينئذ رجب معين هو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلية والماسب هذا الظاهر
الروجب القضاء والكفارة عيسى تغويت صوم رجب هذه السنة وذكر المصنف انه منصرف لعدم العلية قالوا رجب
عليه صوم رجب غير معين من عمر فلا يظهر الاثر المذكور الا عند الموت اذا الغوات لا يتحقق الا عند قيام طيلومية
بالغدية والكفارة عند الموت ثم اجاب المصنف عن الاسئلة المذكورة بقوله قلنا وضم القدم صار مجازا عن الدخول يعني
يراد من قوله لا يضيع قد لا يدخل فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا او متغلا فاذا دخل مجتث لعموم
المجاز لا لجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا المعنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فيبحث بعموم المجاز
اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فيبحث بعموم المجاز
لابا لجمع بين الحقيقة والمجاز والمجاز هو المجاز في الموضوعين وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا
نظير ما لو قال احد عبد الله حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان سواء كان قد وسيل او نهارا اعتق عبده

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم
الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسألة النذر فليس بجمع
ايضا بل هو نذر بصيغته

ففي هذه المسئلة في بادي الرأي الجحيم بين الحقيقة والمجاز اذا اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل و
كلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يعنى عبده بقدم فلان لا كان ذلك القدم او نهارا
فوجدا بجمع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمدة
عمره فالتحريم والدخول والقدم حمل اليوم حينئذ على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثرو
قبل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج
الى عموم المجاز ثم الوقت الذى هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو شملهما فيبحث باعتبار عموم
المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله لا يضيح
قد مر في دار فلان فهو نظرية ثم اعلم ان المصلي بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولو كان يفهم من قوله
سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه لا يكتفى
لذلك الفعل جزئ من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا
للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في ان اى فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او المظروف
الذى هو عامل فذهب جماعة الى اننا لا اعتبار للمضاف اليه لانه غير عامل في المضاف الذى هو اليوم
هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم
يركب زيد ويراد به النهار وغير ممتدين مثل تعبدى حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر
المضاف اليه تسامحا نظر الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق واما
اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الاخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان وانت
طالق يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف اى العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه لما فرغ
عن الجواب عن مسألة لا يضيح قدم في دار فلان شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين فقال واما
مسألة النذر واليمين فليس بجمع ايضا يعنى ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما
فهم السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس
كذلك بل هو اى الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له في الشرع
وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازى وهو

سأله فنفى هذا
عبدى حر مظلوم
وعامل وقيل
فلان المضاف
اليه وكلاهما غير
ممتدين وقيل
البراق ١٧ منه

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح ميمنا كتحريم المباح
وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته ونحوه بموجبه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يزاحم
الاصل فان كانت الحقيقة متعدية كما اذا حلف لا يأكل من هذه الفخلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من حيثة لكن هذا الكلام يمين بموجبه اي بحكمه وهو الايجاب المقصود
من صيغة النذر ايجاب المنذور الذي كان سباح الترك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر
على ما عرفت فلما صار واجبا من النذر كان يميننا لان ايجاب المباح يصلح ميمنا لان الشيء اذا
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصلا ايجاب المباح كتحريم المباح ونحوه
المباح اي الحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يميننا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لاهي مراد لطريق الجواز وهذا كشراء القريب فانه
تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحريم اى اعتاق بموجبه اذ يحصل
من الشراء التملك والملك في القريب يوجب العتق شرعا فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية
ايضالا من موجب الشيء لا يحتاج الى النية كشراء القريب يثبت العتق فيه بخبر النية ايضا والحال
انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما كالحقيقة المجبورة فلذا يحتاج الى النية
رقن تكلف الشرائع في الجواب واجلب تمس الامثلة ان قوله بمعنى وانه صيغة يمين وقوله على
صيغة نذر فلا يحتاجان في لفظ واحد فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك
غير مستبعد فامل ولما فرغ من الاجوبة شرعا في مسئلتنا اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اي
باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعني ما دام يمكن حمل اللفظ
على معناه الحقيقي لا يراد معناه الجوازي لان المعنى المستعار الذي استعمل فيه اللفظ جواز لا يراحم
الاصل اي المعنى الحقيقي الذي وضع بازا للفظ فيقدم الحقيقة على الجواز ما دام يمكن
العمل بها فان كانت الحقيقة متعدية بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا يأكل من
هذه الفخلة اذا اكل من نفس الفخلة متعذرا فان قلت الحلو في عليه هو عدم اكل الفخلة وهو
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا ورذ على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل على ما يمكن بالنية لا يثبت باللفظ

أو مجبورة كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير إلى المجازي
على هذا قلنا أن التوكيل بالخصوصية ينصرف إلى مطلق الجواب لأن الحقيقة
مجبورة شرعاً والمجبور شرعاً بمنزلة المجبور عادة لا ترى أن من حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لأن هجران الصبي مجبور شرعاً
عن الفعل المنفي كالأكل وهو هنا متعذر أو مجبورة عطف على قوله متعذر والمجبور ما تيسر الوصول
إليه ولكن الناس تركوه كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان أو وضع القدم في الدار حانياً بغير أن
يدخل فيها يمكن لكن الناس هجره فلا يراعى العرف من هذا إلا الدخول صير إلى المجاز في الأول
المعنى المجازي الأكل من ثمارها إذا كانت ذات ثمار ولا ذمتها فيبحث يأكل الثمار أو الثمن لا يبحث
بأكل عين الغلة وإن أكل ثلثها إذا المتعذر لا يراد ولا يتحقق به الحكم إذا لم يكن له نية فأمّا
إذا نوى قيمته على ما نوى وفي الثامن الدخول فيبحث بالدخول سواء كان حانياً أو ما شيا أو راكبا
ولا يبحث في هجره ووضع القدم من خارج الدار إذا المجبور لا يتعلق به الحكم وهذا أيضاً إذا لم يكن
له نية ولا نفع ما نوى وعلى هذا أي على أن الحقيقة إذا كانت مجبورة يصار إلى المجاز قلنا أن
التوكيل بالخصوصية يعنى من وكل رجلاً بأن يخاصمه المدعى عند القاضي ينصرف أي التوكيل
مجازاً إلى مطلق الجواب سواء كان بالرحم أو لا فإرحتي لواقري على موكله بشئ جائزاً خلافاً لفرق
الشافعي وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الخصوصية هو لا نكاحاً شرعاً كان المدعى أو مبتلاؤه وحرام
شرعاً لقوله تعالى ولا تنازروا أنفسكم مجبورة شرعاً والمجبور شرعاً بمنزلة المجبور عادة فيفعل على
المعنى المجازي وهو الجواب مطلقاً من قبيل إطلاق اسم السبب على السبب لأن الخصوصية
سبب الجواب لا ترى تأنيدي لقوله المجبور شرعاً بمنزلة المجبور عادة أن من حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يبحث أيضاً وذلك لأن هجران الصبي مجبور شرعاً
قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس من آمن لم يرحم ضعيفاً ولم يوقر كبيراً ثم رآه الترمذي وفي
ترك الكلام تركه الرحم فصار هجران الصبي بالكلام مجبوراً شرعاً والمجبور شرعاً بالمجبر عادة فيترك
الحقيقة وينصرف إلى المجاز كأنه قال لا كلمه هذه الذات بطريق إطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه
بعد زوال صفة الصبي لم يبحث ببقاء الذات فان قلت قد تقرر في محاوراة العرب أن الوصف في المشار إليه
لا يعتبر فيعت ببلذات فعلى هذا لا حاجة إلى جعله مجبوراً شرعياً قلت لا أسلم أن الوصف مطلقاً
لا يعتبر في المشار إليه بل إذا لم يصح داعياً إلى اليقين وهذا يصح لأن وصف الصبي بالصبي داعياً

فان كان اللفظ له حقيقة مستعلة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن ترك اعتبار شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكلم هذا الصبي بمنزلة قوله لا اكلم صبيا منكرا وقد قالوا وقال منكرا يعتبر وصف الصبا بحيث يتقيد بمعية بالصبيان حتى لو كلم بعد زمان صبا لا يحنث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر فى الاشارة مع كونهما معتبرين لغة لان الوصف فى الاول صارا مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للمحلف عليه فيعتبر شرعا في اليمين وان كانت اليمين على المحرام كمن حلف لنشر يوم خمرا ينعقد اليمين وان كان شرعا حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثاني فان الوصف هنا مضمي فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ بوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين او لا فان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما فى قوله لا اكلم هذا الصبي والا لان كان اللفظ له حقيقة مستعلة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة

او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعنى ما ذكرنا سابقا انما كان فى الحقيقة المحجورة واما اذا ارتكن محجورة بل يستعمل اللفظ فى معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة وغالب من فى الفهم من اللفظ فخر عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفى رواية ثالثة بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان يأكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل فى العرف كما انها تغلى وتقل وتوكل قضا ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال فى العادة فعنده لا يحنث بغير اكل عين الخنطة وعندهما يحنث باكل الخبز واى اكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويق فهو فى العرف جنس فلا يعتبر بان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقتان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى فى اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من العرف وانا غلب الاستعمال فيحنث عنده بالكرم فقط وعندهما بالاناء والغرف على سبيل المجاز وبها وبالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهما وهو

له ان يتناول
الاربعين من
وضع الماء الكرم
بفتحتين آتية
خوردن ١٢ سنة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة
بعنده وان لم ينقد لإيجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو أكبر سناً منه هذا
ابن فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة أولى وعندها المجاز خلف عن
الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا شقأله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة
بمعنى انها الأصل الرابع المقدم في الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعذرها وايضا لا خلاف في انه لا بد
في الخلف ان يتصور الأصل وان لم يوجد لعرض بل الخلاف في جهة الخلفية فشد المجاز خلف في
التكلم حتى يكلي صحة التكلم وان يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود
المعنى الحقيقي له واليه يشير المص بقوله حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده بان يكون صحيحاً
من حيث العربية والترجمة وان لم ينقد ذلك الكلام لإيجاب الحقيقة اى وان لم يكن افادة هذا
الكلام للمعنى الحقيقي كما في قوله لعبد وهو اى العبد أكبر سناً من القائل هذا ابنى نقوله
هذا ابنى مراد اياه المحرية خلف عن هذا ابنى مراد اياه البنوة فيعتق العبد عنده لا ينقد وحدهما الصحيح
الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الأصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيح بمراد من حيث
كون مبتدأ وخبر اموضوعاً لاثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاستحالة ان يكون الولد أكبر سناً
من والده فتعين المجاز في راديه العتق بطريق ذكره للمزوم واردة الاثر وعندها المجاز خلف
عن الحقيقة في الحكم اى حكم هذا ابنى مراد اياه المحرية خلف عن حكم مراد اياه البنوة فينبغي ان يكون
الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعرض فيصير الى المجاز فعندها
هذا الكلام لغوا لا يفتق به العبد لان امكان للمعنى الحقيقي الذي شرط الصحة للمجاز لا يوجد في هذا الكلام
لان أكبر سناً لا يمكن ان يكون اباً الا صغر فلا يحل على المجاز الذي هو العتق ولما ثبت ان المجاز
عنده خلف في الحكم كما مر عندها في الحكم كما سيبي في كلام المص فاعتبر ابو حنيفة في الرجحان
في التكلم ان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها ارجحاً على التكلم بالمجاز اذ العبرة
عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التي غلبت
معمورة في العادة أولى من المجاز وان كان متعارفاً وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
كما امر تشرعيه فانما كان الحكم عندها معتبراً حتى لمبدأ الخلفية للمجاز في الحكم وفي الحكم للمجاز
رجحان على الحقيقة اما لاستحالة على حكم الحقيقة كما في صورة عم المجاز والغالبة استعماله لكونه متعارفاً

المجاز خلف عن التكلم عند ابي حنيفة في الحكم عندها

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في عيين القور

فصار الجاز اولى من الحقيقة وكان الاول للمعمران يقول لغلبة استعماله بدل قوله لا شتماله على حكم الحقيقة ليشمل كلا النوعين من المجاز عموم المجاز وغيره وتقرر بالمقام بحيث يكشف بالمقام هو ان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى وعندهما المجاز مبنية على اصل اخر وهو ان الاعتبار فى الخلفية عنده للتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة فى التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازا وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى المجازى للفظ متعارفا فكان الحكم فى المجاز رجحا على الحكم الذى فى الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحل اللفظ على المجاز لا اعتبار رجحان الحكم الذى عليه المدار ثم شرع المعنى فى بيان القرائن التى بما يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة فى الشرهيات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقي اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عما ولو حجه اخر فاذ لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة اى العادة فى استعمال الالفاظ وفهم المعانى منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا نقل عن معناه اللغوى واستعمل فى العرف لشيء اخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا كانت الحقيقة اولى من المجاز عندنا اى حقيقة كما عرفت كما ذكرنا فى قولنا لا ياكل من هذه الفخلة وفى قولنا لا يضع قدسنى دار فلان فان الحقيقة فى الاول تركت بدلالة محل الكلام اذ العمل لا يصح ان يكون ما كولا للتعذر فيراد المجاز وهو الثمر والشمس وفى الثانى تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافيا متروكة وانما تعارف المعنى المجازى وهو الدخول فيراد هذا او كذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكاة والحج واعرفنا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصدا فيعمل على الاختصاص وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته كما في عيين القور فى الاصل مصدر رأت القدر اذا غلت واشتدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريب فيها ولا لبث يقالى جاء فلان

وبدلالة
المعنى
الحقيقي
فإنه

وبدلالة سياقي النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر
 أنا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما إذا حلف لا يأكل لحما
 فأكل لحم السمك لم يحنث وكذا إذا حلف لا يأكل فأكله فاكل العنب لم
 يحنث عند أبي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني

من فوره أي من ساعته والمراد بيمين الفور قول الرجل في حالة الغضب لأمراته تريد الخروج من
 الدار أن خرجت فانت طالق وإنما سميت بهذا الاسم لصدرها من المتكلم في حالة فوران الغضب
 فحقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الخرجة للمعينة لهذه القرينة حتى لو مكثت ساعة ثم
 خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة م خاصة وكان
 القوم فيما سبق يقولون اليمين موقته بقوله وإسه لا أفعل اليوم كذا ومؤبدته بقوله وإسه لا أفعل كذا
 فأخرج الإمام موقته معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياقي النظم أي بسبب
 سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالا من
 المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر أنا اعتدنا للظلمين نارا فإن حقيقة قوله
 فليكفر وجوب الكفر ولكن ما تركزت بقرينة قوله أنا اعتدنا للظلمين نارا وحل على المعنى المجازي وهو
 التوبخ من قبيل ذكر الضد وإرادة الأخر لخاصة بينهما إذا المراد من مثل هذا الأمر المعنى مثل قول الرجل
 لا خرط لي امرأتك إن كنت رجلا فافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا قوله لكافل نزل
 إن كنت رجلا لا يكون أما بقرينة قوله إن كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه أي
 باعتبار زيادة حرمه ومأخذ اشتقاقه باعتبار إطلاقه وذلك بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى لكن يتفاوت
 انزله بالزيادة والنقصان بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائدا أو ناقصا عن باقي الأفراد فيخرج الناقص
 والزائد يسمى مشككا فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك لم يحنث والثاني ما بينه بقوله وكذا
 إذا حلف لا يأكل فأكله فاكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الأول أي لحم
 السمك وزيادة في الثاني أي العنب وذلك لأن اللحم أخو من الاتهام يقال التحم القتال أي اشتد ثم
 سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم فهذه اللفظ باعتبار أخذ اشتقاقها لا يتناول
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيها لا قوة والشدة بغير الدم والسمك لا دم فيه لأن الدموى
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث بأكل لحمه وبقولنا باعتبار مأخذ اشتقاقه احترس عن

واما الصريح فمثل قوله بعث واشترت ووهبت وحكمه تعلق الحكم
بحين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد
وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية لانه اي النية مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التساؤل باعتبار اخر فانه بالاعتبار الاخر قد اطلق عليه المحقق القران قال تعالى لتاكلوا منه بحماطريا
وبه تمسك مالك والشافعي حيث قال لا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل
التفكه وهو التمتع ولا يكفي وحده للغذاء قال الله تعالى نكثوا فأكبروا اي متعنين والتعلم من نكث على
ما به قوام البدن ويقائه والغيب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفي بهما في بعض الامصار للغذاء
فحصل فيها امر اثنان فبهذه الزيادة لا يتناوها اسم الفاكهة فلا يحنث باكل الغيب عندنا بخفيته اذا
لم ينوشيا وعندهما يحنث وهو قول الشافعي واما لونها فيحنث اتفاقا وهذا بحث شريفة تركناها
مخافة التطويل ولما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية فقال واما الصريح فظاهر المراد
به ظهرا بينا حقيقة كمن او مجازا وهو فعل بمعنى فاعل من صرح يصرح صرحا وصورا وحنثا انكشف
اخلاص فسمى به لانكشافه وخلوصه عن محتملاته والشيخ لم يفسره بمحصول المقصود ببيان النظائر فاعرض
عنه وقال فمثل قوله بعث واشترت ووهبت وحكمه اي الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي
الكلام مقام معناه يعني حكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس الكلام وليقوم ذلك الكلام مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ويقصد هذه المعنى من كلامه فثبتت بغير قصد
وعزيمة حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق بغير قصد وذلك
لانناي الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانته فله ما نوى وحكم الكناية انه
لا يجب العمل بهاي بلفظ الكناية الا بالنية اي بنية المتكلم او ما يقوم مقامها كدلالة الحال وذلك لانه
اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستمرار والتردد
بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقولها انت بائن ما لم ينوبه الطلاق او لم يكن شيئا قائما مقامها كدلالة
حالة الغضب ومن اكره الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فالمجاز متى لا يتعارف بين الناس
بعد كناية لان المتكلم ستر المراد بعين السمع فصدا المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا
صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يحنث قد مدني دار فلان فانه مشاع بين الناس ان المراد منه الدخول
فصار صريحا وادار المراد في هذا ان الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز ايضا

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازاً لانها معلومة المعاني
 لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايةات فسميت
 بذلك مجازاً ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية
 وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح في
 لذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقته
 للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداء يحتمل ان يراد به
 ما يبعد من غير الاقراء

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازاً اجواب لسؤال مقدم وهو انكم قلتم ان الكناية ما
 استمر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد
 والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الاتصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع
 فلك الالفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق
 المجاز لانها معلومة للباين لان اهل اللغة يعلم ان البائن من البيونة وهي الاتصال كما عرفت لكن الابهام
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ
 لا يعلم من نى شئ بائن من المال والحال والزواج والعشيرة فلذلك شابهت تلك الفاظ الكنايةات
 فسميت بذلك مجازاً ولهذا يقع الطلاق البائن بها عند النية ولو كانت كنايةات حقيقة لكانت بمنزلة
 قولنا انت طالق فيقع به الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام
 بالنية وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الالفاظ كنايةات
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها اطلاق رجعي ولذلك اى لاجل انها كنايةات مجازاً
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثنائاً من قوله جعلناها بوائن
 يعني ان الفاظ الكنايةات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى رجلك وقوله
 انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلاثة رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقدير
 انا قوله اعتدى فبينه المص بقوله لان حقيقته اى الاعتداء المعلوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتدى
 مالك اى احبب عدو مالك ولا اثر لذلك الحساب في قطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن
 حرام وطواختها فاذا نوى بها الطلاق ثبت البيونة والحرمة معها ايضاً فاذا لم يورث ذلك الحساب في قطع النكاح
 فيعمل على احداً للمعاني المحتملة التي بينهما المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يبعد من غير الاقراء اى يحتمل اعتداء

فأذنوى الإقرار وزال الإهمال بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل الدخول
جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لأنه سبب فاستعير الحكم لسببه كذلك قوله استبرئ رحمك

غير المحيض من الغامض تعالى ويحتمل اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى به الإقرار وزال الإهمال
بالنية وجب به الطلاق الرجعي فإن كانت المرأة قد دخلت بها يثبت به الطلاق اقتضاء واليه يشير بقوله
بعد الدخول اقتضاء فكانه قيل اعتدى لأن طلقك أو كوني طالقاً ثم اعتدى أو طلق ثم اعتدى فلما أمرها
بالاعتداد لم يكن العدة وإجاء عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الأمر ضرورة صحة الأمر
والضرورة ترتفع بآثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد كالبيونة والزينة على
واحدة وخلاصة الكلام أن قوله اعتدى معناه التحقيق الحساب وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح فلا يمكن
العمل بنفسه فالمحمل على الحد المعاني المحتملة وهو اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى هذا المعنى
فكانه أمر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها محل العدة ففي حقها يثبت هذا الأمر وهذا
الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحة الضرورة وقد روي عن مالك بن نبي وهو الطلاق بنحو وصف
البيونة وغيره أنها فيثبت الواحدة الرجعية وأن كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحل العدة لأن العدة
لا يثبت في حقها فلا يصح في حقها أن يقال كانه أمر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة فلا بد من أن يحمل قوله
اعتدى واستعار من الطلاق كأنه قال طلق نفسك مجازاً لا إطلاقاً للسبب على السبب ويثبت من قوله طلق

نفسك واحداً رجعية وإليه يشير بقوله وقيل الدخول جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لأننى الطلاق سببه
أي سببه اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد بالسبب لسببه وهو الطلاق أي
فاستعير الاعتداد للطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق فإن قيل استعارة السبب للسبب جائز
وأما استعارة السبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا إذا كان السبب
مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهذا الاعتداد بالسبب مختص بسببه الطلاق فإن قيل
لا نسلم الاختصاص لأن الأمانة إذا تعنت تعدت وأكذت إذا ماتت زوج المرأة تعدت فقد وجدت العدة بغير
الطلاق قلنا إلا أن الأمانة تعدت تشبهها بالطلاق فقد وجب المطلق وقد روي أن مات عنها زوجها فعدها
في الحقيقة ليست التعريف براءة الرحم بل لأجل الحداد ولذا اشترعت بالأشهر دون الحيض فلا يكون في
الواقع من العدة وفاعلم أن المرأة إذا كانت مدخولاً بها فيصح في حقها أيضاً أن يراد بقوله اعتدى
طلق استعارة للسبب كجائز غير المدخول بها فالوجه الأول مخصوص بالمدخول
بها والثاني يشملها وكذلك قوله استبرئ رحمك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

وقد جاءت به السنن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها و
 كذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية
 كارجح لالة على الصريح لاعمالا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فانما الكناية
 ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا
 التفاوت فيما يدرك بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب
 الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقوله استبرأ رجلك يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد اولناح
 نخرج اخرها فاذ انوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فانه قال استبرأ رجلك لاجل نكاح
 نخرج اخرها لان طلاقك فيراد الطلاق لضرة صحتها لان كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعرا عن
 الطلاق كما امر تقريره في قوله اعتدي تذكره وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة
 اعتدي ثم راجعها ثم اثم مسلم فثبت من هذا ان قوله اعتدي يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلى الله عليه وسلم بعد
 قوله هذا وكذلك انت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كثر ثلثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه في
 قطع النكاح حتى يراد به احد المعاني المحتملة التي بينه المص بقوله يحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله
 هذا انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناها انت واحدة في الحال او المال او غير
 ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد بالمعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا لالة اي دليلا على الصريح
 اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدة بالنصب ليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى
 الطلاق لان تقدير قوله انت طالق طلقة واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع
 النكاح كما لا يجوز حتى اتمتة تنهاه اذ موجه التوحد ولا اثر له في قطع النكاح فيعمل على حل المعاني كما امر تقريره
 انفا فتذكر ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للاقرار والصريح في هذا الاقرار ثم حيث
 ثبت المقصود بغير النية ايضا فانما الكناية ففيها ضرب اي نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور
 يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بغير النية او يقوم مقامها من دلالة الحال ظهر اثر هذا التفاوت
 فيما اى في الاحكام التي يدرك بالشبهات وهي الحد والكفارات فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان
 المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال اني
 جامع فلانة بما عاخراما او واتعها او وطئتها لا يجب عليه الحد ما لم يقل نكحتها او زنيته بها وكذلك القول لاحد
 فخرت فلانة وجمعتها لا يجب عليه الحد القذف ما لم يقل زنيته بها ونكحتها فانها صريح في القذف ثم

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وبأقتضائها أما الاول
فما سبق الكلام له واريده بقصدا

شرح المص في التقسيم الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم على التقسيم
الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من
طريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تفد هذه
الاقسام ببيان المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسأغة وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وبأقتضائها اقسام الحاصلة من التقسيم الرابع اربعة لان المستدل
ان استدلال بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص او اشارة النص ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان
كان مفهوما منه محسب للغة من غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو لا بد النص والا فان توقف عليه صحة النظم
شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلال بالالفاسدة كما ينبغي بآثارها ان شاء
الله تعالى وآثاره هذا فاعلم ان في عبارة للمص تسامحا وهوان الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو
ذات عبارة النص وغيره والاستدلال بعبارة النص انما الاستدلال بفعل المجتهد فجعله من الاقسام
تسامحا والاستدلال هو الاستدلال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا
اللفظ الدليل على المعنى النص المقابل للظاهر بل هو اعلم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او حكما او غير
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد ذلك الحكم بآى بذلك
الكلام قصدا خرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو بين الحكم الثابت بعبارة النص
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو
عمل المجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان كالاته الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب
أحدها ان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا منه كالعدد في قوله تعالى فانكروا ما طاب
لكم من النساء مثني وثلاث ورابع وثانيها ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصودا
اصليا منه كإباحة النكاح من هذه الآية وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم
مدلول اللفظ كاستعفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بمسوق لقطعاً والثاني مسوق لمن وجده هو ان
المتكلم قصد الى التلغظ به لإفادة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصيل

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول ألا أنه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم وفيه إشارة إلى نزوال أملاكهم إلى الكفار وهما سواء في إيجاب الحكم ألا أن الأول أحق عند التعارض وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى

لأنه إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً للمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا فدخل فيه القسم الأول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً فدخل فيه القسم الأول فقط فلن نساك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالاً بعبارة النص لإبشارة تكدس إقبال والإشارة إلى الحكم الثابت بالإشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الأول أي مثل الحكم الثابت بأول في أن كلامها ثابت بالنظم ألا أنماى الحكم الثابت بالإشارة ما سبق الكلام له أي لذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصدته ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه بعيداً ويسار من غير التفات إليه فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية ففي هذه الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم لأن قوله تعالى للفقراء يدل من قوله ولذي القربى واليتيم والمسنكين وابن السبيل بتكرير العامل أو عطف على الأول بغيره أو كما يقال المال لزيد لزيد لزيد على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وفيه أي في هذا الكلام إشارة إلى نزوال أملاكهم إلى الكفار لأن تعالى مع كونهم ذامولاً وأملاكهم سماعهم فقراء كما قال للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وحقيقة الفقر والملك لا بعداً ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنياً ويجب عليه الزكاة فثبت بذلك أن المهاجرين نزال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام وهما سواء في إيجاب الحكم ألا أن الأول أحق عند التعارض يعني العبارة والإشارة مستويان في أثبات الحكم إذا ثبت بكل واحد ثابت بنفس النظم أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الإشارة عند التعارض لأنها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني وأما دلالة النص أي الثابت بدلالة النص فما ثبت أي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهراً للنظم أي معناه اللغوي للموضوع له

بذلالات

كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حق
صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة النصوص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الاتزام كالإيلاء من التافيف بقوله بمعنى النص خرج العبارة
والاشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا اخرج به المحذور فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه
لان المحذور كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى ثابت بمعنى النص الذي يكون لغويا
للنص اي لا يكون فيه العمل به موقوف على القياس فيخرج به المقنض لانه ثابت شرعا وعقلا وكذا
خرج به القياس فعلى هذا قوله لا استنباطا بالرأي تأكيد لقوله اختاره على من زعم ان دالة النص
قياس على ذلك لان القياس كثير لما يكون ظنيا لا يثبت به المحذور بخلاف دالة النص ان القياس
لا يقف عليه لا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه غير فيها كل من كان
من اهل اللسان يغير احتياجا الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا يتركها من يتكر القياس
واليه يشير للمعقول كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد ففي
قوله تعالى ولا تقل لهما أف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمات فقط وهذا ثابت بعبارة النص
فهذا النهي عن التافيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذي بما يغير الاجتهاد والتأمل وذلك لان كل
من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجر داستماع هذا القول ان الضرب ممتنع عنه وحرام
وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامي لمعناه الاصل في العبارة مسامحة والاولى ان
يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من المعنى عن التافيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة في كونها قطعية وفي كونها ايضا فان الى النص بخلاف
القياس فانه يضاف الى الرأي حتى صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذا
فرق جلي بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا يكون بعبارة مستنبطة يكون ظنيا والمحذور
لا تثبت الا بطريق قطعي فيصير اثباتها بالاول دون الثاني مثال اثبات المحذور وبذلالات النص اثبات
حد الزنا بالرجم على غير ما عر الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما روى الترمذي انه جاء ما عر لا سلمى
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقها الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم
جاء من شقها الايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فاعرضه في الرابعة فاخرج الى الحرة فزجم بها بحجارة فامر
عليه السلام بالرجم على ما عر ليس لاجل انه ما عر وصحابي بل لانه زني في حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص

له واما اذا كان
بعبارة منصرفة
فيادى الى
القطعية واثبات
الحدود منه
لعمري يقتضيات
جملة من قواعد
المدينة منه

الأعذار المتعارضة دون الإشارة وأما المقصود فزيادة

ان كل من كان كذلك يتم وان كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص أخرى ومثال اثبات الكفارات بالادلة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عمداني نهار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جرى البخاري عن أبي هريرة قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتي وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكيناً قال لا قال اجلس فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فينا نحن على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكث الضمغم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى اقدر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها ربيع الحريتين اهل بيت انظر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انياباً ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صامياً او فقيهاً بل لاجل انه وقع على امرأته في نهار رمضان فيعلم بالادلة ان كل من يفعل كذلك فعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الأعذار المتعارضة دون الإشارة يعني ان الدلالة مثل الإشارة في ان الثابت بها كالثابت بالإشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الإشارة وذلك لان الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالادلة ثابت بواسطة معنى لازم للدلول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فهدية الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً فانه اعلی حالاً من الخاطئ كما تمسك بها الشافعي رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالإشارة على ان العامد ليس عليه الكفارة وترجح هذه على الأولى وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها فانهما تدل بالإشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للكمافي وايضاً هو كل المذكور فنعلم انه لا جزاء له سوى جهنم كما هو من ههنا فان قلت فعل هذا ينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المحل وأما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمد جهنم ولو سلم القصاص والدية يثبت بنص آخر فتأمل وأما المقصود على صيغة اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيانتها عن اللغو وغيره والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالحاصل على تلك الزيادة الذي هو الصيانة يسمى بالمقصود

له في صيانة
الكلام عن الغير
ونحوه ١٢ منه

على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عن فوجب
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصارا للمقتضى
بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على أن هذا الكلام
لا يصح إلا بالزيادة هو لا اقتضاء وتيل الكلام الذى لا يصح إلا بالزيادة هو المقتضى على صيغة
اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو لا اقتضاء وما ثبت به
هو حكم المقتضى كذا ذكره بعض المحققين على النص أى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقتضى
أو الزيادة على تأويل المزيد والمال واحد وبالحمل صفة للزيادة شرطا لمفعول له أى ثبت تلك الزيادة
لأنه لا يكون شرطا لصحة المنصوص عليه لما يتعلق بقوله شرط لم يستغن أى للمنصوص عليه عنه
أى عن المقتضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه أى المقتضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و
قوله فقد اقتضاه أى المقتضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له أى إنما وجب
تقديم المقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه لأن النص اقتضاه أى طلبه صحة فكان من شروطه و
تقديم الشرط على المشرط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و
قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل أن المقتضى زيادة على المنصوص
ثبتت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فى شرط
لصحة كونه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على
المشرط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه لما كان النص اقتضاه أى طلبها
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصلا المقتضى بحكمه أى مع حكم النص مضافا إليه لأن حكم المقتضى
تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقتضى مضافا إليه بنفسه وحكمه بواسطة فأن قلت قد
سبق أن المقتضى شرط والشرط أصل متقدم والحكم فرع متأخر فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطا
حكما للنص المقتضى بالكسر قلت هنا اعتبار أن المقتضى إنما هو شرط موقوف عليه باعتبار صحة الكلام
وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بقبية المقتضى أى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص أى الحكم
الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى إيجاب الحكم القطعى الأعند المعارضة به فان عند
المعارضة يترجم الدلالة على لا اقتضاء مثاله قوله عليه السلام لا م تيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمحدوف وهو ثابت لغة و
أية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محدوفاً فقد
مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السوال
يتحول عن القرية الى المحدوف وهو الاهل عند التصريح به

عن دم الحيض يصيب الثوب فقال اغسله بالماء والسدر وحكيه ولو بصلع رءاه ابن ماجه والنسائي
ف قوله عليه السلام اغسله يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل الثوب بالماء من المائعات لان الامر
بالغسل بالماء يقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول يعينه يدل بدلالة النص على جواز
غسل الثوب بالماء من المائعات كالحل لان معنى النص الذي يعرفه كل واحد هو ان الثوب المائعات الحقيقية
لا استعمال الماء بعينه وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات كما ترى ان من اتى الثوب بالفض على الماء يسقط
عنه الغسل فتدريج ذلك على الاقتضاء واعلم ان جهود المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر
لتصحيح الكلام ثلاثة اقسام احد ما يقدر لصحة التكلم مثل حديث رفيع عن امي الخطأ وثاني ما يقدر
لصحة الكلام عقلاً كما سئل القرية وثالث ما يقدر لصحة شرعاً كما عني بك عنى بالف وسموا الكل مقتضى و
عرفوه بان جعل غير المنطوق بالمنطوق لتصحيحه وهذا شامل للاقسام الثلاثة واليه مال القاضى ابو زيد ثم اختلفوا
في قبوله العموم فذهب اصحابنا الى عدم عموم الشافعية الى عموم المتأخرين من اصحابنا كشمس لا يمتنع و
فخر الاسلام وصاحب الميزان لما راوا ان العموم في بعض اقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله
لا مراثة للفق لفسك حيث جوزوا بينة الثلث) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا
ما وراءه قسماً واحداً وسموه محدوفاً ومضمراً وجوزوا فيها العموم خاصة وتوابعهم المصنف في بيان الفرق
وابراد العلامة فقال وقد يشكّل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحدوف وهو ثابت لغة
فالمحدوف ثابت لغة والمقتضى شرعاً ولذا قيل في تعريف المحدوف انه ما اسقط من الكلام اختصاصاً
الدلالة الباقى عليه فكان ثابتاً لغة واثبت ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى
يقتضى غيره وهو المقتضى بالكثر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقرّر بثبوت عند وجود المقتضى بثنى الفرق
بين المحدوف والمقتضى من وجوه احد هاتين اثنتان ان المقتضى بالكثر يقرّر عند التصريح بالمقتضى بالفتح
بغلاف المحدوف فان عند تصريح المحدوف ينقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحدوف وهذا معنى
قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محدوفاً فقد رد كذا اى فيجوز ذكره انقطع عن المذكور اى ينقطع ما
يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحدوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا ايد هذا اهل فان السوال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى
شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي
والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل
التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

المتعلق بالقرية يتحول اي ينقطع عن القرية ويرجم الى المحذوف وهو الامل عند التصريح بما قول تنقض
الماعذتان اما الاخيرة فبقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنا عشرة عينا فان
المحذوف هنا ضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير
الاعراب واما الاولى فبقوله اعتق عبد الوعظ بالف فان كان قد وبيع ويقال بع عبد الوعظ وكن وكيلي
بالاعتاق فانه يتغير الكلام منه ان مقتضى لانه كان مامورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مامورا
باعتاق عبده الامر المتكلم وقد تكلف في الجواب عن بعض المحققين ولنا اقل ان الفرق بينهما بالوجه
الاول وهو ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي والثالث ما بين المصير بقوله ثم الثابت بمقتضى النص

لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له
خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم يعني ان الثابت باقتضائه النص وهو المقتضى لا يحتمل
التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندئذ لان العموم والتخصيص
من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى اللفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحتمل ان يشرب
اي شراب كان فلا اثر لنيته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشراب لا يتحقق بدون
المشرب فيقدر للمشرب اقتضاء فيمنع بكل شراب اي مشرب كان لا لانه عام بل لاجل وجود ماهية
الشرب وفيه خلاف للشافعي رحمه الله لان عنده يجزى فيه العموم الخصوص لانه عام كالمحذوف وهو يقبل
العموم والتخصيص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا اصل كبير
مختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل اقول ايراد هذا المثال على مذهبه من يقول ان
المقتضى شرعي غير مردد لان المقتضى في هذا المثال عقلي فتأمل ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف
والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثاني اتي بعده بذكر الدلالة بانها ايضا لا تحتمل العموم
تقيما للعائدة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى لان العموم
والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للوضع له لا اللفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة
لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كاللا يذ

واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

في قوله تعالى ولا نقل لهما أف اذا ثبت كونه علة كحتمه التأنيف المنهى عنه والمعنى شئ واحد لا يتعد بتعدد المحال فلو قلنا بالانحصار بان يكون المعنى المؤثر الثابت لغته هو لا ينداء مثلاً موجوداً في صورة ولا يترتب الحكم وهو المحرمتين من يلزم ان لا يكون الا ينداء علة وقد كان علة وهو محال وهذا معنى قوله اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايضاً وجد العلة وهي الا ينداء وجدت الحرمة في هذا الا يسمى تعميماً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف في هذا فقال القاضي الامام ابو زيد ومن سلك مسلكه هو ايضاً لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه فهو زيادة على المطلوب بالنص فاذا المر بوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه فرع وقال شمس الأئمة واتباعهم المصرا انه يحتمل ذلك لان الثابت بالأشارة مثل الثابت بالعبارة من حيث ان الثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان يخص كذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سينتقل لعل درجات الشهداء وفيه فهمه بطريق الاشارة انه لا يصلح عليهم لا فهم احياء كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما جرى احمد عن عبد الله ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلاة واما مثاله على مذ هبنا فهو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان الاب حتى القتل في مال ولده فخص منه وطى الاب جارية ولده فانه لا يحمل حتى يجب عليه قيمته ما على ما عرف ثملا كانت تمسكات علمائنا مقتصرة في الاربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء كالشافعي واتباعه يقيسك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد فصلاً وقال فصل واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمه الله قهوا الدلالة الى منطوق ومفهوم وقالوا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشتمل ما سميت به عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق وهذا ما سميت به دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخرى فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدا ذلك وهذا فاسد لان النص لم يتناول له فكيف يوجب الحكم فيه نفياً واثبتاً ومنها ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالاً بوجوه أخرى غير ما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء هي تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والوحامد وبعض المتأخرين ان التخصيص على الشيء باسم العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالما في حديث النسل او علماً كزيد يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدا ذلك والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هذه الاقسام اقول له عليه السلام انما الماء من المارثاه مسلم والمراد بالماء الاول الغسل وبالثاني المني فلما نص عليه السلام بالماء هو علمه ففهموا لان نصاً عاماً وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يدل على النفي عما عدا ذلك ففهموا ذلك وهذا اي قوله المذكور فاسد لان النص لم يتناول له اي المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفياً واثبتاً يعني لما عرفت ان النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفياً واثبتاً فانك اذا قلت جاء زيد فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمرو ولا يدل على ان عمراً المبحي اوجاء ولا يلزم الكفر في قولك نحن رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كفر فغائبة التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس ويرى ان درجة الاجتهاد ولما استدلال الانصار فهو محرف الاستغراق الذي هو الاسم لان الاصل فيما الاستغراق عند عدم العهد فيكون المعنى جميع افراد الضل من المني يعني جميع افراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة مقصور في الماء فقول الماء قد ثبت عياناً بان ينزل في النوم واليقظة بالوحى وبغيره وقد ثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقاطع المختارين مقامه كما يقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط او اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عاماً ولكنه قيد بوصف مختص

أوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا الميجوز نكاح
الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكمح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
ايما نكم من فتيكن المؤمنات وحاصله انه الحق الوصف بالشرط
واعبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف
الموم مختص ببعضه لا بأكمله اوجب التعليق في الاول والاضافة في الثاني نفى الحكم عند عدم
الشرط في الاول او الوصف في الثاني ولهذا الميجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرمة او الوصف وهو الايمان في الفتيت اي الاماء المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكمح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايما نكم من فتيكن المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكمح الحرائر المؤمنات لاجل ريانة مهران ونفقتهن
فلهان ينكمح امة مؤمنة من مملوكات ايما نكم اي اخوانكم يحذف المخفاف والا لايجوز نكاح
السيد بامة نفسه فالكه تعالى علق حكم نكاح الاماء بشرط عدم طول الحرمة ثم قيد لامة
بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لايجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح الحرمة
وايضا لايجوز نكاح الكناية للمؤمن كما هو مذهب الشافعي وعندها جاز الامران وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي من ان التعيد بالشرط او الوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه
اي الشافعي المحقق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع
كأثر الشرط يدل على ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط الا ترى ان من قال لامرأة
انت طالق ركية فان الطلاق في هذا القول متعلق بركوبها كما ان الطلاق في قوله انت طالق
ان كنت ركية متعلق بركوبها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع
اتفاق لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن
الانقضاء فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم الى زمان
وجود الشرط فكان عدمه مضاعفا الى عدم الشرط وعندها التعليق يمنع السبب عن
الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فكان عدم الحكم سار على

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوهر
 التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل
 بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط
 والمالى يحتمل الفصل بين وجوب وجوب ادائه

العدم الاصل فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب موانت طالق والحكم هو وقوع
 الطلاق فعند الشافعى التعليق بالشرط اعنى الدخول فى الدار فاعمل فى منع الحكم فقط دون
 السبب اذ السبب قد وجد حثا لامر دله ولذلك لم يلاجل ان التعليق انما يورث فى منع الحكم دون
 السبب ابطال الشافعى م تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنية ان تكتك فانت
 طالق او قال لعبد غيره ان ملكك فانت حره هذا الكلام عنده باطل حتى لا يقيم الطلاق
 بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند
 التعليق فلا بد لانقاده من وجود الملك فى المحل فاذا خلا المحل عن الملك لغاوصار كما اذا
 قال للاجنية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق ويجوز التكفير بالمال
 قبل الحنث هذا التفرع اخر على ما ذهب اليه الشافعى م فاذا حلف والله لا افعل
 كذا ولم يحث بعد ولكن كفى قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
 او كساهم جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و
 لهذا ايضا ان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
 ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال المحالف ان حثت فعل كفارة يمين فاذا وجد
 السبب يصح الحكم مرتبا عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس
 وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب
 اداء الكفارة فهو متأخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء
 قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز
 تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل
 بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من
 اشترى شيئا الى شهرين مثلا ثبتت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

أما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزانى والسارق ولا اثر للعلة في التفي بلا خلاف

قبل حلول الاجل أما البدن كالصوم فلا يحتمل الفصل يعنى ليس الفصل بين نفس وجوب وجوب ادائه بل نفس وجوبه ليس الا وجوب ادائه الا ترى ان الصلوة ليست الافعال معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن اصله لان ذات الاموال انما تقصد في حقوة العباد فيصير هذا الفرق في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدن في عدم انفكاكه نفس وجوبه عن وجوب ادائه ثم اجاب المصنف عن استدلال الشافعى بقوله وانا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان

مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزانى والسارق ولا اثر للعلة في التفي بلا خلاف هذا اجاب عن اصل الشافعى الذى كان منوطاً بامر من الاول انه الحق الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما امر تفرجه انما تحب قوله وحاصله نقوله بأن أقصى درجات الوصف انما منع على الامر الاول وحاصله انا لانسلم ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل للوصف ثلث درجات أدناها ان يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى وربائبكم التي في حجوركم وهذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف فوجودة وعدمه سواء وأعلىها ان يكون بمعنى العلة بان يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزانى والسارق والسارقة فان وصف الزانى هو المؤثر في وجوب الحبل ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع وذلك لان الحكم متى رتب على الاسم المشتق كان ماخذة علة للحكم على ما عرفت واذا كانت اعلى درجات الوصف ان يكون علة لا يدل عدمها على عدم الحكم لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بما يجوز ثبوت الحكم حينئذ بل على شتى فادناها اولى ان لا يدل عدمه على عدم الحكم واسطفاً ان يكون بمعنى الشرط فثبت ان الوصف ليس على الاطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم
فمنعه من اتصاله بمحله ويدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
سبباً ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يمحث
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منعه على الأمر الثاني و
وجوب عن مفهوم الشرط أيضاً وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط
ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم
الحكم فكذلك اعدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فلولي يميل ان دخلت الدار لوقوع الطلاق بالفعل فقولا ان دخلت
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة نقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع
على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله ويدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يمحث
مالم يوجد الشرط تأكيد والزام على الخصم بما هو مجمع عليه اى ولاجل ان المعلق
لا ينعقد سبباً حتى لو حلف احداً والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت
طالق لا يمحث بهذا القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد
الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فيمحث وهذا بخلاف
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي بقرينة الاستدلال ان الشرط انما
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يداخل
على الحكم دون السبب وبقرينة الجواب هذا اى دخول الشرط في اعتنا

لان الخيار داخل على المحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع
فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعد امه الى زمان وجود الشرط لاني احكامه صح
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار اى خيار الشرط
فى البيع داخل على المحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا
بالشرط حظر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشرط
لكن الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهى تندفع بجملة متعلقا
بالمحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب دون المحكم فقياسكم
قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على المحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقيق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف فى السبب باعد امه
الى زمان وجود الشرط لاني احكامه يعنى ان التعليق بالشرط باعد السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعد من المحكم كما مر تشرجه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قل
ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حروقت
التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محلا لورده قوله انت طالق و
انت حر فلا بأس لوقوعه فى محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تتعدى اللب
فكيف تكون سببا للحنث فلا يعم التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا احصى فيه تقدير الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا
بعد الحنث فلا يعم فيه تقدير الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء
فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يعم فيه ايضا تقدير الكفارة

والمال آلة وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيرة من الكفارات لأنها جنس واحد

قبل الحنث كما هو من هبنا والمال آلة أي آلة الأداء فيكون المقصود هو الأداء وهو انما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء فيصح هذا الفرق فيها وإن يصح في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة أي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاشبات والمقيّد هو المعترض للذات مع صفة منها فإذا ورد في مسألة شرعية فعند الشافعي رحمه الله المطلق يعمل على المقيّد أي يراد به المقيّد وإن كانا واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد وهو قوله تعالى فحريّ رقبته مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فحريّ رقبته بدون قيد الإيمان فعند الشافعي رحمه الله قيد الإيمان معتبر هنا أيضاً لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه أي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ويوجب نفي الحكم عند عدمه في نظيرة أي نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لأنها جنس واحد شرعت للسترو والزجر والحاصل أنه بفتح كلامه على أن المفهوم حجة قاطلة بأن التقيّد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقاً فكانه قيل في كفارة القتل فحريّ رقبته إن كانت مؤمنة فإذا لم يكن وصف الإيمان لا يجوز بناؤه على أن عدم الحكم عند عدم الشرط وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما قال البوحيفة
ومحمد فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عامدا
او نهارا ناسيا انه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا شتر اكرا في كونها كفارة وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بها
يعني اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادثتين ويكون احدهما وسرا في حكم
واحد هـ في حكم آخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلا عندنا لا مكان العمل بكل واحد
منها اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتصديق هو المقصود
في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين
ففي الاولى وسر المقيد كما قال تعالى فحيرير سقبة مؤمنة وفي الاخرى وسر المطلق كما قال
تعالى وفحيرير سقبة بخير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الآخر اذ يجوز ان يكون مقصود
الشارع التغليظ في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الآخر اذ كانا
في حكمين وان اتحد الحادث كما بين المصنئ له في المتن بقوله قال البوحيفة ومحمد
فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستأنف
الصوم يعني من ظاهر بامرأته بان قال ظهر له كظهر امرئ مثلا ثم اراد ان يكفر بالصوم
او الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم اي قبل ان تمام صيام شهرين في الليل عامدا او ناسيا وفي
النهار ناسيا فعند محمد وبى حنيفة يستأنف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا ثبت بمقتضى النص ان الاخلاص عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت
بصرح به ان التقدير عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقدير اذ لا يتصور التقدير
بغيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقدير والآخر الاخلاص فان عجز عن الاول
فعليه الثاني والافات الامران جميعا وقال ابو يوسف والشافعي لا يستأنف لان تقدير
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا جاء منها فأتى تقدير
البعض دون البعض فلو استأنف لفات تقدير الجميع قوله ليلا عامدا ليس قيد اخترازا

ولو قرهما في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن
المسييس من ضرورة شرط التقدير على المسييس وذلك منصوص
عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل
الاطلاق والقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما
قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق باسم العبد

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او يحاررانا سياتي احتراز عن
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الوجوب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قرهما في خلال
الاطعام لم يستأنف يعني لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل
الاطعام اي في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة وذلك
لان شرط الاخلاء عن المسييس من ضرورة شرط التقدير على المسييس كما مر من ان لا
يتصور تقدير الصيام على المسييس بدون الاخلاء عن المسييس وذلك اي التقدير منصوص
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فحرم رقبته من قبل ان يمتسا فصيما شهرين متتابعين
من قبل ان يمتسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يمتسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقعد ولكن
الحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا واثنيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) فمختلفان
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل
ان يمتسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسييس فيه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن
المسييس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم
وكذلك اذا دخل الاطلاق والقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادا عن كل حر وعبد صغير
او كبير نصف صاع من براد صاع من تمر الحديث اخرجه الدارقطني والبوداودي

وعن العبد المسلم بالنص المقيّد بالاسلام لانه لا من احمته في الاسباب فوجب التجمع

عبد الرزاق في مسنده في هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيّد بالاسلام وهو ما روى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكي واثني من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكر فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيّد اذا دخلا على السبب (نحو ادوا عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيّد فان هذين التعمين دخلا على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحدهما يدل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب) لا يحمل احدهما على الآخر لانه لا من احمته ولا منافاة في الاسباب فوجب التجمع بين المطلق والمقيّد ولا يحمل احدهما على الآخر فيجعل كل واحد منهما سبباً واما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالمحمل واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان ان يصوم شهرين متتابعين رواه البوذاؤد وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ مالك ان يصوم شهرين بلا قيد للتتابع ولحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما على الآخر لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييد بطل اطلاقه وضبط المقام ان المطلق والمقيّد اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل احدهما على الآخر مثل اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً ولا يحمل احدهما على الآخر مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فان احدهما موجب لتقييد الآخر بالذات ومثل اعتق عني رقبة ولا تملك عني رقبة كافرة فان احدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة لان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها وهذا يوجب تقييداً يحاب الاعتاق عنه بالثبوت وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيًا او مثبتًا فان كان الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يمكن التجمع بل لا يعتق اصلاً وان كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي ككفارة اليمين

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه
فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً لان الارسال
والتعليق يتنافيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلق بالشرط
اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اي معدوم
محتمل للوجود قبله والعدم الاصل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل
العدم فصار محتملاً للوجود بطريقتين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لان
كان فلا حمل كحجب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
بعض الاحاديث ومقيد بالاسلام في بعضها والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كما في قصة اعرابي جاء صوم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى كذا
قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الواسدين في السبب وعدم حمل احدهما على
الاخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اي نفى الحكم عند عدمه
اي عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط
م. سلاً اي مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعني
عند وجود الحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق
لاجل المناقاة بينهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اي
معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اي معدوم محتمل للوجود قبله اي
قبل الشرط كالطلقات الثالث المعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند
وجود الشرط اي دخول الدار ومحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتفجير وذلك لان
العدم الاصل قبل التعلق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً
لم يتبدل العدم الاصل فصار اي محتملاً للوجود بطريقتين احدهما الارسال والثانيهما
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الواسدين في السبب نظير الارسال والتعليق
بالشرط فكما يصلم الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بخيره ايضاً
لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدوي يصلم ان يوجد
بالشرط وان يوجد بخيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

اي احتمال
الحكم لان يكون
مطلقاً ومرسلاً

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يصلح ان يوجد بطريقتين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكمه فانه اذا وجد الحكمه بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اى بغير الشرط وكذا العكس كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل اذ المنافات بينهما كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكمه وان امتنع ثبوته بمصاحبيها فلذا لا يحمل احدهما على الاخر بل يجمع بينهما ثم في هذا الكلام دفع سوال كان يرد على مسئلة التعليق بالشرط تقرير السؤال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصارت الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتناقضين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتأمل ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالك والشافعي وتبعهما المنزني والفقهاء ابو بكر الدقاني وابو ثور ان العام اذا ورد في شخص خاص في نص او قول الصحابة لم يكن كلاما مبتدأ يخص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سال احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا انفعليه كذا او فله كذا او لم يقل فلك كذا او فعليك كذا او وقع حادثه بان وقعت حادثه لاحد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فورد النص في تلك الحادثه يتناول لصاحب الحادثه ولغيره فعنده هو كلام العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل او صاحب الحادثه حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى خلافه وليؤيدهم اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواسدة مقيدة بأسبابها على عمومها لا ترى ان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة الجبن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد فعلهم ان العام لا يخص بسبب الورود وكذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا إنما يخص بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعم
 أو بلى أو خرج فخرج الجزء كقول الراوي سمى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فمجد أو خرج فخرج الجواب كالمدة عو إلى الغداء و
 يقول والله لا اتغدى فأما إذا زاد على قدر الجواب فقال والله
 لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا إنما يخص العام بسببه إذا لم يكن العام مستقلاً بنفسه أي لا يستقل بأفهام المعنى
 بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الأول كقوله في جواب من قال أكان لي عليك
 الف درهم فقال نعم أو قال اليس لي عليك الف درهم فقال بلى فنقوله بلى ونعم عام
 لا بهامه من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لأن كل
 واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فأذا لم
 يفيد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً لأن ذلك شأن
 المستقل بل يفحص في السبب وأما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بأن يقول لك على الف درهم
 فهو أقرا مبتدأ خارج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف في المطولات
 أو خرج العام فخرج الجزء كقول الراوي سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم فمجد وقصته
 من قول ذي اليمين أقصرت الصلوة أم نيت الحديث مروى في صحيح البخاري وسلم وهذا
 هو القسم الثاني فنقوله فمجد عام صالح في نفسه لكل مجود ولكن لما وقع موقع الجزء ابتداءً
 الغاء خص بسببه وهو السهو وذلك لأن الكلام لما جعل جزءاً لما تقدم كان المتقدم سبب
 وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام أو خرج العام فخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدة عو إلى
 الغداء بأن قال له آخر تغد معي ويقول هو في جوابه والله لا اتغدى ولم يزد في الجواب اليوم
 أو معك وهذا هو القسم الثالث فنقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء
 مع مخاطب وغيره ولغداء في منزله وفي غيره ولكنه لما أخرج الكلام فخرج الجواب سراد عليه يفيد
 بذلك الغداء الذي دعاه إليه ويصير كأنه قال إن تغد معي الغداء التي دعوتني إليه فكذا
 ففي هذه الصور الثلاث يختص العام بسببه اتفاقاً ولا يحتمل ابتداء الكلام قط فأما إذا زاد على
 قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبيننا المحس

والجئون

فعندنا يصير مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان
القران في النظم يوجب القران في الحكمه مثل قول بعضهم في قوله تعالى
واقيموا الصلوة واقوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على
الصبي قالوا لان العطف يقتضى المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة
اذا عطفت على الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لا تقتارها الى ما يتم به

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احتراز عن الغاء الزيادة اذ جعلناه
خارجاً عن الجواب فينبذ يلغو الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال
ان كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء
فلا يختص بسببه بل يحث بالتغدى سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره و
قال الشافعي ومالك وزفر انه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيمتخص بسببه فيراد بالغاء ذلك
الغاء المخالص ومنها اى من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مال ك ان القران في
النظم اى المجمع بين الكلامين محرف الواو يوجب القران في الحكمه اى الاشتراك فيه مثل
قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة واقوا الزكوة ان القران اى الاشتراك بين
الكلامين محرف الواو يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة
لاقتراحها بالصلوة في هذا القول فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى
بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة
ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احدهما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضاً
واعتبروا بالجملة الناقصة اذ عطفت على الكاملة اى قاس هؤلاء القوم بالجملة
الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا طالق بالجملة الناقصة
اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا فكما المفرد المعطوف
والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة كذلك الاوليان
تشركان في الحكم وهذا اى قاسهم فاسد لان الشركة في الخبر انما وجبت في الجملة الناقصة
وهو قوله وهذا لاقتارها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهذا كان محتاجاً
الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فأذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه ولهذا قلنا في قول
الرجل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حران العتق
بالشرط لانه في حق التعليق قاصر فصل في الأمر وهو من قبيل
الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام فإن صيغة الأمر
لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

فانها تامة فاذا امر الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه
كالترقيق فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة
تثبت بالافتقار قلنا فى قول الرجل لامرته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العنق
يتعلق بالشرط وهو دخول الدار لا نه اى قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه فى حق
الترقيق قاصر لان بدالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران الترقيق ولم يكن كراهة
شرطا على حدة فصارتا قصا فى حق الترقيق فثبت احتياجه الى الاول فى حق الشرط بخلاف
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يتعلق بطلاق زينب بدخول الدار
اذا لو كان غرضه الترقيق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا اتحاد الجملة فى الخبر فاذا اعاد الخبر
علم ان غرضه الترقيق وكما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع فى
بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر ابحاث الاصول يتعلق به فقال فصل فى الامر وهو
اى الامر وهو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة و
الافترع ما ذكرنا من اقسام العشرين ومن الاول فى قوله من القسم الاول للتبخيص والثانية
والثالثة للبيان ومحمّل ان تكونا للتبخيص ايضا فان صيغة الامر مثل افعل يصدق
عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصارييف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص
لانهما ليسا من تصارييف الفعل والتصارييف جمع تصرييف مصدر جمعه باعتبار الارادة
الا نوع وفى قوله لفظ خاص رد على قول الواقفية الراعين انه مشترك لفظى بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من
المالكية والشافعية الى ان صيغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس
مختصا بما بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت
الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبى عليه السلام موجبة كالامر فلما قال وضع لمعنى

وموجبه عند الجمهور الا لزوم الابدليل

خاص احترامه منها فكما ان الامر يختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
ف قوله فان صيغته الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه انما
الدليل على المحاق هذا الفرع منه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا ثم يقال
لفرد معين هذا اذا اخل في هذا النوع لانه انسان كسائر افرادة كذا في غاية التحقيق
وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الا لزوم اى الوجوب الابدليل يدل
على غيره فحينئذ يعمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات عنه و
ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول لما اختلف
فقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو مذاهب المرتضى من الشيعة وقيل
هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله
وقيل بالمعنوي فعندها لا حكم له بغير القرينة الا انتوقت مع اعتقاد ان ما اراد
به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبالي
في احد قولييه الى انه حقيقة في الوجوب ومجاز في ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعي في احد قولييه الى انه حقيقة في الندب ومجاز في ما سواه وذهب طائفة الى
انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فنقله تعالى لا بليس
ما منعك ان لاتسجد اذا امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه
وهذا دليل الوجوب والاما دمه الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول انك ما
الزمتني بالسجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليعذب الذين يخافون عن امره
ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم وما دلالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والأمر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا
يحتمله لأن لفظ الأمر ^{أي الشيء} صيغة اختصرت لمعناها من طلب
الفعل

عصر لم تنزل كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأمر والاستدلال بمطلق الصيغة
المجردة عن القرائن على الوجوب وأما اللغة فهي أن السيد إذا أمر لمؤلا ففعل هذا أفعل ولم
يفعل يعد عاصيا ومستحقا للعقاب عند أهل اللغة فلولم يكن الأمر للوجوب لم يكن ذلك
وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطولات والأمر بعد الحظر وقبله سواء يعني أن الأمر في
إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فيه وهذا رد على من قال أن الأمر بعد الحظر
أي المنع للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وإن الصيد كان
حلالا على الإطلاق ثم حرم بسبب الإحرام فإذا جاء قوله تعالى فاصطادوا وبعد الحرمة
أفاد الإباحة ونحن نقول هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله أحل لكم الطيبات
والأفقد جاء الأمر للوجوب أيضا بعد الحظر في القرآن كما في قوله تعالى فإذا أنسلخ
الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فأن القتل في الأشهر الحرم محظور والقتل
الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله يعني أن الأمر
باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم ولا يحتمله أيضا كما ذهب إليه
الشافعي فإذا قيل صلى كان معناه أفعل فعل الصلوة مرة لا يقتضي ذلك التكرار
ولا يحتمله لأن لفظ الأمر مثل إضرب صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل يعني
أنما لا يقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولاك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب كما اضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي
والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد فكيف يقتضي التكرار وكيف يحتمله وقال الشافعي
سلبنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه محتمل لأنه نختار أن المصدر المختصر منه معرف فهو وإن
كان فردا لكنه اقترن بأداة العموم والاستغراق فصار بمعنى كل فرد فيراد إيقاع كل فرد
وهذا معنى احتمال الأمر التكرار والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير
النية أيضا والمحتمل لا يثبت بغير النية أصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الأمر صيغة
اختصرت لمعناها طلب الفعل أنه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضا

لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا في قول الرجل لا مرا ته
 طلق نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه
 لا تصح نية العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها
 فصار من طريق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر
 بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
 والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا

دفع هذا التوهم بقوله لكن نفع الفعل الذى اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل
 فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذا الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب
 من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان ولهذا لا يوجب ان الامر لا يحتمل العدد قلنا في
 قول الرجل لا مرا ته طلق نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى اثلث لان الواحد فرد

حقيقى متيقن والثلاث فرد حكى محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان
 تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلق نفسك لانه عدد مدحس ليس بفرد حقيقى
 ولا حكى والعدد ليس مدلول اللفظ ولا يحتمله فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة
 لان ذلك المذكور وهو الثنتان في حق امة جنس طلاقها كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق

فصار من طريق الجنس واحدا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكما فيصح النية واما اذا
 قال طلق نفسك ثنتين فيقع الثنتان لا لاجل انه بيان تفسير له لان طلق لا يحتمل ذلك
 حتى يكون ثنتين بيان تفسير له بل لاجل انه بيان تغيير لما قبله ولما فرغ المعبر عن احتمال الامر

التكرار وعدم احتمال شره في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت
 وهو الذى لم يتعلق اداءه بما موربه فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء
 على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا فان كل واحدا من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت
 يفوته بل كلما دى يكون اداء وان كان التجهيل مستحباً وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابن الحسن
 الكرخي وبعض اصحاب الشافعي كابن بكير الصيرفي وابن حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر
 العبادة بمعنى انه ياتى بالتأخير وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبينهم ولا يبعد فاضا عندهم
 ايضا بالتأخير وعندنا لا ياتى الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للاداء سبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار والاداء يفوت بفوته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التججيل قبله فكان سبباً والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمراد بكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح المأمورية قبل وجوده ويفوت بفوته وسبباً للوجوب والمراد بكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمورية حتى يختلف المأمورية باختلاف صفة الوقت نقصاً تارة كمالاً وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما اثبت المصنف تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً لا معياراً هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التججيل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة **ف** ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو اتباع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه لتوارد النعم فيه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقدير على السبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذ الظرف ما يؤدى فيه لابعده ولذا قيل في التقصى عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته وتقديره
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان
اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب لا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه
لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الادنى

ان يكون كل الوقت سبباً يعني مع رعاية كونه ظرفاً لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك
يوجب تأخير الاداء عن وقته وتقديره على سببه يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين
من الظرفية والسببية لانه حينئذ لا يخرج اما ان يؤدي المأمورية بعد الوقت او قبله او فيه
فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية لان السبب يتقدّم على
المسبب فاذا فرض الوقت سبباً كان للمأمورية ان يوجد بعد الوقت ولكن يلزم تأخير الاداء عن
وقته فيفوت ج معنى الظرفية لان الظرفية تقتضي ان يكون الاداء في الوقت وان كان الثاني اى ادى
قبل الوقت او كان الثالث اى ادى في الوقت ثم وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه
على السبب والمعية وج يفوت معنى السببية لان المسبب لا يتقدّم على السبب وكذا لا يوجد مع

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي
يتصل به الاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشرع فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة وهو
الجزء الذي لا يقضى يتصل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلوة ان ادبت في اول
الوقت فيكون ان الشرع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤد في اول الوقت ينتقل
السببية الى الاجزاء التي بعد ادبت فيها الصلوة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فالسبب في الاجزاء
الصحيحة حتى ضاقت الوقت ثم تكون ان الشرع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء
الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدّر وأيسر فيه التحريمة عندنا ومقدّر رأياً يؤدي فيلزم ركعات
عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا كله اذا ادبت الصلوة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فيضاهى لوجوب
الى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشرع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا
خلاصة ما يأتي في كلام المصنف شرع اولاً في القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو
السبب الاتصال الاداء في ان الشرع هذا ان كان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اى ان لم
يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء بعد بشرط ان لا ينتهي الى الجزء الناقص
وهذا قسم ثان وقوله لا ننملا وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الادنى اى

له اى من كون
المؤدى في الوقت
١٢ سنة

شرع فيها والله

ولم يحز تقديره على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدى الى التخطي
عن القليل بل دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند
زفره والى اخرج جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية
فيه لما يلى الشرع فى الأداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال
السببية اليه

الاقرب بالأداء دليل على قوله وهو الجزء الذى يتصل به الأداء يعنى انما قلنا ان السبب هو بعض
الوقت وهو جزء يتصل به الأداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى
البعض للضرورة القى ذكرنا ما من لزوم تأخير الأداء عن وقته وتقديره على سببه وليس بعد الكل جزء
مقدراى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء ومقدر ليقال
انه سبب فاذا لم يكن جزءا مقدرا موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء يتصل
به الأداء لانه متصل بالسبب والاصل فى السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره
اى تقديره معنى السببية على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدى الى التخطي عن القليل بل دليل
دفعه دخل مقدار تقرير الادنى سلبا ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن
جازا ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الأداء فيجعل السبب الاجزاء السابقة على الأداء
المتصلة بالأداء لا الجزء الذى يتصل به الأداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدى الى التخطي اى التجاوز
عن القليل وهو الجزء المتصل بالأداء الى الكثير بل دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء
الادنى فانها السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما يسبق على الأداء من الاجزاء اثبت بل دليل ثم كذلك
اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشرع فى الأداء ينتقل السببية من الثانى
الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفره ومقداره ان يؤدى فيه اربع ركعات فلا تنتقل
السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى اخرج جزء من اجزاء الوقت عندنا
وهو مقدار ما يسع فيه التيمية وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى
الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفره ومقدار ما يسع فيه التيمية
عندنا فتعين السبب فيه اى فى الوقت الناقص لما يلى الشرع فى الأداء يعنى فى ذلك الوقت
الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التيمية عندنا فتعين السببية للجزء يشترع
فى الأداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

صحته

فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون راسف والأقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطول
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما في العصر يستأنف
في وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتأدى بصفة النقصان

والواجب لا يسه فيه لادى الى تكليف مالي في الوسم فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والأقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء وتقريره على قوله فتعين السببية
فيه يعني اذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم
الكافر او بلغ الصبي او عقل المجنون او سافر المقيم او اقام المسافر او حاضت المرأة او طهرت الحائض
يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسه فيه التحريمية تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين
وتجب صلوة المقيمين على من اقام في ذلك الوقت وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وتجب صلوة السافر
على من سافر في ذلك الوقت وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث
يؤدى فيه اربع ركعات فان الوقت باقيا بذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

صحته

حال المسافر المقيم وايضا يعتبر بصفة ذلك الجزء في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا كما
في الفجر فان وقت الفجر من الابداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكرهية بخلاف العصر فان
وقته بعد احمرار الشمس بصير ناقصا مكرها وجب الفرض في جميع اوقات الفجر كاملا لكمال السبب
فاذا اعترض الفساد في الفجر بطول الشمس بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة
لكمال السبب فلا يتأدى بصفة النقصان فعليه ان يستأنف صلوته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان
عن ابى هريرة من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تظلم الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث
وبين النهى الوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح
فارجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فخرج القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحديث النهى في
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى من كبر في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا لانه منسوب
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار في وقت الاصفرار يؤدى فيه عصر ذلك اليوم
وجب الفرض ناقصا لنقصان السبب فيتأدى بصفة النقصان اي بهذا الشرع الواقع في الوقت

ولا يلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول وقته ثم مده إلى أن غربت الشمس فإنه لا يفسد لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوًا لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلوة متعذر وما إذا خلا الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيار إليه وسبب الوجوب

الناقص حق إذا اعترض الفساد بالغرب لم يفسد الصلوة لأنها ما حكم وجبت ولا يلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول وقته ثم مد إلى أن غربت الشمس جواب سؤال يرد على قوله فإن كان ذلك الجزء صحيحًا التوجيه السؤال أنكم الآن أثبتتم أن ما وجب كمالًا لا يتأدى بصفة النقصان فعلى هذا الشرع أحد صلوة العصر في أول الوقت ثم مد ما بالتعديل والتطوير إلى أن غربت الشمس وجب أن يفسد صلوتها لأن هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شرعها في الوقت الكامل ومحمد أنكم تقولون أنه لا يفسد صلوتها وتقرير الجواب ما بينه المصنف بقوله فأنشأ يفسد لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوًا حاصله إنما يلزم الفساد لضرورة إبتدائه على العزيمة فإن الشارع جعل العزيمة للمكلف أن يشغل كل الوقت بالأداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد كالمعزومة عفوًا لأن الاحتراز عنه أي عن الفساد مع الإقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوتها وما إذا خلا الوقت عن الأداء بان فانت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف إلى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزمه الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء يعني أنما يضاف للوجوب إلى جميع الوقت لأن المانع عن جعل كل الوقت سببًا قد زال وهو كون الوقت ظرفًا مع كونه سببًا فليس الوقت بنظر فوجب لفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعني لما وجب القضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز إذا نه بصفة النقصان في الأوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الموقت اشتراطية التعيين بأن يقول نيت أن أصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لأن الوقت لما كان ظرفًا صالحًا للمؤقت وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعين النية ولما فرغ من النوع الأول من الموقت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيار إليه وسبب الوجوب والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصلوات التى ان قد يضاف اليه من حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه
فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف لان المسافر ينوي واجبا اخر عندا بحقيقة
ولو نوى النقل ففيه رأيان واما المريض والصحيح عندنا ان يقع صومه عن الفرض بكل
حال لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
فيحقق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة لعجزه مقدرا لقيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر بقصر وهو وقت الصوم الذى ان قد رتب اضيف اليه يعني هذا القسم هو وقت الصوم فان الصوم
يقدر بوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت
الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا
له لان الاضافة دليل السببية كما استعرف ولم يذكر هنا كونه شرط الاداء مع انه شرط له انكشافا على انه يعرف بكونه
موقتا اذ الوقت شرط للاداء في كل موقت فعمل هذا الفرق يبين هذا النوع من الموقت النوع الاول منه الا ان الاول
نظرف وهذا معيار ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان
معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم التوافل والقضاء غير مشروع فيكمثال علي السلام اذا اتم شعبان فلا
صوم الا عن رمضان او غيره على الفرائض غير من على ما الحديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف فترفع على
قوله لا يبقى غيره مشروعا فيعني لوصام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة
الفرض فيقيم عن رمضان لكن الواطأ في الوصف بان يقول نويت النقل او القضاء او الكفارة او الذر وقيم عن رمضان
والمرا بد الخ اما هذا الثواب لا عند العمد فان العمد الخاطي في هذا الحكم سواء ادى المسافر نوى واجبا اخر عندا بحقيقة
استثناء من مقدرا يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد اذ الف المسافر حال كونه ناويا في رمضان عن
واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه عندا بحقيقة يقيم عما نوى الا عن رمضان لانه لما خيري بين الافطار والصوم يتغير
بعد ذلك بين الاكل واجبا اخر وعند ما يقيم عن رمضان لان شهر الله موجود في حقه كالمقيم والرخصة الانظار
انما كانت اليسر فاذا صام ولم يأخذ باليسر عار حكمه الى الاصل ولو نوى النقل ففيه رأيان في ثمانية يقيم عن
صوم رمضان في ثمانية من النقل واما المريض والصحيح عندنا ان يقع صومه عن الفرض اى عن رمضان بكل حال
سواء كان صومه بنية النقل او القضاء او الكفارة او الذر لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانه لما صام وقيل المحنة على نفسه علم ان لم يكن عاجزا فيلحق
بالصحيح والصحيح يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطأ في الوصف واما المسافر فيستوجب
الرخصة لعجزه مقدرا لا تحقيق لقيام سببه اى بسبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب

الحاجة

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق
التنبية الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المندور في وقت
بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد
لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف

الحاجة

يفضى الى المشقة فاذا صام للمسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري لقيام سبب
العجز وهو السفر المحاصل ان رخصة المسافر عجز حكلي السفر قائم مقامه فاذا صام للمسافر لا ينعوت العجز بوجود
السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية
ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان
ترخص الشارع لنا بالافطار للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب دليل وتنبية على ان لنا ولاية
الترخص باءاء الصوم للحاجة الدينية التي هي اشد من حوائج الدنيا وهي دفع العذاب عن نفسه فاذا
صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقم صومه عانوى ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له وبسبب الوجوب كشهري رمضان الصوم المندور في وقت بعينه اي في وقت معين
مثل ان يقول سه على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترزه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب
هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المندور ومثل صوم
رمضان في كون الوقت معيارا له وبسبب الوجوب اما كون الوقت معيارا له فهو ظاهر اما كونه سببا
للاجوب فهو انما يصح اذا ائصير الصوم المندور واجبا يقال سبب وجوبه هو الوقت لا تنضاف اليه
فنقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا واجبا لان النقل ما لا يستحق
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا اثبت الوجوب بالنذر استغنى النقل ضرورة
فصار صوم الوقت اي المندور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنقل وان بقى محتملا
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا اثبت انه مثل صوم رمضان
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف يعنى لانه لم يبق في اسم الصوم بان ينزى ان يصوم
ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر كذا يقع عن المندور ومع الخطأ في الوصف بان ينزى النقل كصوم رمضان

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذر ولكنه اذا صامه
عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل لو لاية
الناذر وولايته لا تعدوه فصم التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان
لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو
ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت
مشكل توسعه وهو الحجب

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذر ويعني اذا وجد الامساك عن الاكل والشرب
والجماع في اول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا يتيه له في الامساك يتوقف ذلك الامساك على الصوم
المنذر ورحق لو نوى قبل الزوال عن المنذر ويقع عنه لكن ماى الناذر اذا صامه اى صوم الوقت عن واجب
اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن
صوم المنذر ولان التعيين اى تعيين الناذر الوقت للصوم انما حصل لو لاية الناذر ولا يتيه لا تعدد
اى لا يتجاوز عن على غيره فصم التعيين الذي هو تصرف في مشرع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى

الوقت محتملا محتملا لحق صاحب الشرع فلا اى فلا يصح التعيين والحاصل ان الصم المنذر ولما كان
واحدا من جهة انه لم ين محتملا للنقل فان صامه بطلق الصوم او مع الخطاء في الوصف يقع عن
المنذر ولا يقع عن النقل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيصطلح صوم
الوقت لانه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم
الوقت يحتمله فان نوى من الليل عن واجب اخر يقع صومه عنه لا عن المنذر والحاصل الدليل الذي
اورع عليه المصنف قوله لان التعيين ثم هو ان تعين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذر انما حصل بو لا يتيه
فيصم ذلك التعيين فيه الى حق من الزواجل فبعد تعيينه لا يبقى النقل نفلا بل يصير واجبا ولا يتعدى
ولا يتيه فيما ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه في حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق
صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا توهم المقام ولما انما يستوره بعد في رواية الكلام
والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحجب فالجرح موقت وقمر الاشكال و
الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه
لا يؤدي الا في بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وجيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان لا يفوته في عمرة وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فظهر ذلك في حق المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاضد فمن هذا الوجه يكون ظر فاك وقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حرم واحد يكون معيار مثل وقت الصوم والثاني ما بينه المص بقوله فانه اى الحج فرض العمر اى لا يفرض في العمر الامرة واحدة ووقته اشهر الحج لا كل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع في ذلك الوقت الا حرم واحد من جنس واحد وجيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى يعنى لو بقى المكلف حيا الى العام الثانى والثالث بعد كونه فرضا عليه واداءه في العام الثانى والثالث لمجاز ويكون اداء فكان حياة المكلف وقتاله وهى ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل للوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيجئ ولما كان قول محمد راجعا عند المصد ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان لا يفوته في عمرة يعنى عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص له ان يؤديه في العام الثانى او الثالث الى اخر عمرة بشرط ان لا يفوت منه وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات يعنى عند ابي يوسف لا بد له ان يؤدى الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات اذ العيوة الى العام الثانى او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعنى ظهرا اثر الاختلاف المذكور حتى الاثم لا غير حتى اذ الم يؤدى في العام الاول يصير فاسقاما ود الشهاداة عند ابي يوسف ثم اذا اداه في العام الثانى يرفع عنه هذا الاثم وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا يآثم الا عند الموت او علة مائة اذ الم يمكن اداه ولكن كلما اذى يكون اداه عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا غاية لقوله لا غير يعنى لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الاثم فلوى احد حجة النفل عليه حجة الاسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا وابو يوسف انما حكمه بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات فلا يؤثر هذا التبعين في صحة النفل كما خروقت الصلوة لما تبعين للفرض ظهر ذلك في حرمه التأخير لا في المنع عن

وجوازها عند الإطلاق بدلالة تعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام **فصل** في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صحة صلوة اخرى وقال الشافعى يلغونية النقل ويقع عن الغرض وقوله وجوازها أى الحج عند الإطلاق أى إطلاق النية بأن ينوى الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعيين من المؤدى موقع دخل مقدّر بالداخل انما لم يظهر التعيين في حق النقل حتى يبقى مشروطاً بالبد من التعيين في النية بأن ينوى الغرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقرير الدفع ان تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعنى انه لا يقصد انقل مع ان الغرض باق بذمته فصار الغرض متعيناً بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعيين الصريح وصار كما اذا اشترى شيئاً بدارهم مطلقاً يحكم على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المص نوعاً ثالثاً من الوقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لاسباب الكفارات والنذور المطلقة والقضاء والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهى متعلقة بالواجب والى يتعلّق بالتسليم والضمير فى سببه للواجب وفى مستحقه للواجب اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة وصدقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم فى الوقت المعين له والافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تتعلق بالاسقاط

واختلف المشايخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى
يوجب الاداء قال عامةهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء
اصل الواجب للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت
لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

يعنى القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده اى بتدعيم الواجب من عند المكلف هو
حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحتز بقوله من عنده عن ادائه لغيره اليوم قضاء عن ظهر
امه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذى هو
حق المكلف الى ما كان واجبا عليه وقوله وهو حق تأكيد له وتوضيح له بان المراد من قوله من عنده ان يكون
حقه لا بهر المحضرة وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان اودى ظهري
الامس اى اقضى لان اداء ظهري الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء
مجازا كما في قوله تعالى فاذا قضيتهم مناسكتكم اى اديتكم وقوله تعالى فاذا قضيتهم الصلوة اى
اديتهم لان الجمعية لا قضاء لها واذا ثبت هذا فيجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشايخ
في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر
لان سبب المعروف على الوقت كان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الوجوب
يضاف الى الوقت فالحاصل ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء عند عامة المحققين من اكثر
الحنفية وبعض اصحاب الشافعى واحمد بن حنبل وعامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد
وشمس لا تمتد فخر الاسلام والمصطفى وقوله قال عامةهم بانه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو
الخطاب اى الامر الذى يوجب الاداء وعند العراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى عامة المعتزلة
لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله
تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام والى تعيينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد
يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسي احدكم صلوة او اياما عنها فليصلها اذا ذكرها
مره مسلم وراى بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر بل ورح هذين النصين للتنبيه على ان الاداء بان في ذمتكم بان نصين السابطين
لم يسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وعفه وهو فضل
الوقت للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه
لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل
لا لان القضاء وجب بسبب اخر

فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيما نصان المذكور ان سابقا بقاء بغير
الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتيان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وكذا
سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانما اجز عن اتيان فضل الوقت ولا مثله ولا
ضمان حتى ياتي بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلهما قربة من عند قادر وكون
بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امرا معقولا فى المنصوص عليه يدل على ان الواجب
لم يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمتين ذلك الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء
ولو وجب ببداية التمسك تسميته قضاء حقيقة ثبت فى المنصوص عليه ان الموجب للقضاء هو ما وجب
الاداء كما عرفنا فلو ادرك الامر معقول كما عرفت ايضا فيتعدى ذلك المحكم وهو بقاء الواجب
للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف كما لم يرد فيه نص فقلنا
كما فى المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذا فى فيما لم يرد فيه نص جديد
هو المنذورات من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثانى
لا بد للقضاء من نص جديد اما صريحا كما فى الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسى
احداكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او سافرا او كان له امر عذر فليغتفر او الفوات ففيمما
لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كما نذر ومن الصلوة والصيام والاعتكاف تغفوت المكلف ذلك
بمنزلة نص جديد لقضائه وكان افواته عند البعض فلا يظهر شبهة الخلاف بين الفريقين الا فى
التفريغ فعند الفريق الاول يجب القضاء فى الكل بالنص السابق وعند الفريق الثانى يجب القضاء
بالنص الجديد او بالتغفوت او الفوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
لحذر ما نذر من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل لا لان القضاء وجب بسبب اخر رفع سوال يرد على الفريق
الاول وهو انه اذا نذر احدا ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لحذر ما منع

ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في ضمن رمضان آخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النقل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو اسبب للاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم ولو يجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله فيسقط القضاء اصلاً لعدم المقدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكمال وهو الصوم المقصود تقرير الدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بخير الصيام فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصود ولكن شرف رمضان المحاضر منع من الصيام المقصود لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فالاجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصل المقصود وهو النقل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النقل لاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلتم فان قلت لعل لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيمقتل حيوته الى رمضان الثاني امر هو وهم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لو بقي حياً الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خالف رمضان الاول ولا محلاً للمندوم فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ من سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه الا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بالشبيهه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكمال ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض الى الكمال منه ما يؤديه الانسان بوصفه اى مع وصفه على ما شرع اى على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فان اداء على وجه مشرّع عليه فان الصلوة انما شرعت

وأما فعل الفرد فاداء فيه قصور لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و
فعل اللاحق بعد فراغ الإمام اداء يشبه القضاء باعتبار انه التزام
الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و
لهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة كما لو صار
قضاء محضاً بالفوات ثم وجد المغيبة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يمين كما هو مروي في الصحيح
وأما فعل الفرد فاداء فيه قصور هذا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع
عليه الا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد تأييد لقصور فعل المنفرد ودليل على
ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السهو بتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغي
ان يكون اداء المنفرد كاملاً لانه هو الواجب بالامر لانا قصراً والاداء بالجماعة
يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة في حكم
الواجب فكانت داخله في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاً
وفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الإمام ثم فاتته الباقي بان احدث
خلفه فانصرف للوضوء ففاتته الباقي بعد فراغ الإمام اداؤه من حيث بقاء الوقت
يشبه القضاء باعتبار انه التزام الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك
الاتزام حقيقة وان كان هو خلف الإمام حكماً فاذا لم يؤد كما التزام صائراً
شبيهاً بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث
التبع جعل اداء شبيهاً بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يلزم ان يشبه القضاء
لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء و
توضيحها انه لو كان هذا اللاحق مسأفاً اقتدى بمسأف ثم احدث فذهب الى
مصره للوضوء ونوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلم وشرع
في اتمام الصلوة فلا يتم اربعاً بل يصلي ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات
لم وجد المغيبة يعني كما لا يصلي اربعاً فيها صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد
المعني بان ينوي الإقامة كذا لا يصلي اربعاً في الصورة المذكورة فان لم يفتد بمسأف

بخلاف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقدي يتفي باب الصوم في
حق الشيخ الفاني واجاج غير بما له ثبت بالنص

بل بمقيم اوله يفرغ الامام بعد اوكلم ثم استأنف او يكون مثل ذلك للمسبوق فيصير
فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدى
المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة
فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو فاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدى
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا لوثر
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاول ان
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا للاحقيقة ولا حكما
والمراد بها هو في معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالمثل المعقول ما يدرك ماثلته
بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك ماثلته الا شرعا
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالافتاق ولكن المص بين
القضاء المحض فيكون الملاد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بانصلاوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول
كالقدي في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للمضعف
فعليه ان يفدى بكل يوم نصف صاع من براود قيقه او سويقه او زبيب او صاعا من
تمر او شعير واجاج غير بما له فان من لم يستطع الحج لعجز دائمه فعليه ان يامر غيره
بان يحج عنه ولو تيه المال الذي يحج به ثبتاى الفدية واجاج غير بما له بالنص و
هو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا
او تكون الهزلة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة والافلاية منسوخة على ما قيل ان في
بدء الاسلام كان المطبق نخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفي اجاج
الغير هو الحد يث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج

وَلَا نَعْقِلُ الْمِثْلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفَدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لَكِنَّهُ
يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا بَعْلَةً الْعَجْزِ وَالصَّلَاةُ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ
أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَا بِالْفَدْيَةِ عَنِ الصَّلَاةِ احتياطاً وَرَجَوْنَا الْقَبُولَ
مِنْ أَسْرِ فَضْلًا

أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفاجج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق
عليه وعن ابن عباس قال أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن اختى نذرت أن تحج وأنها
ماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين كنت قاضيه قال نعم قال
فأقض دين الله فهو أحق بالقضاء متفق عليه أقول في أكثر الرزايا أن الحج بفقر الهمة وضم
الحاء بمعنى أحرم عنه وأدى أفعال الحج عنه فعلى هذا الأدلة في الحديث على أن الاتفاق
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها أن الحج أن أمر أحداً
بأن يحج عنه وفي بعض الرزايا أن الحج بضم الهمزة وكسر الحاء بأن أمر أحداً بأن يحج عنه التمسك
صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية أما صورة فظاهرها ما معنى فلان الصوم تجوز
النفس والفدية أشباع ولا بين الحج والنفقة أما صورة فظاهرها ما معنى فلان النفقة عين
الحج أفعال وهي غرض وحاصله أن قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول إذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وإنما يثبت الفدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكننا أي النص الموجب للفدية يحتمل أن يكون معلولاً بعلّة العجز
والصلاة نظير الصوم من حيث إن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا أدائها
بالمال بل هي أهم من باب من الصوم لأنها عبادة بنفسها تكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عبادة بواسطة فمرادنا أي المكلف بالفدية عن الصلاة احتياطاً ورجوياً نقبول
من الله فضلاً جواب سؤال مقدّر تقدّره أن الفدية في الصوم للشيخ الثاني لما كملت غير معقول
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز أن يقاس عليها فدية الصلاة مع أنك تقولون أنه من مات عليه
صلاة وأوصى بالفدية فعل الوارث أن يعدي لكل صلاة بقدر ما يقدي لكل صوم على المذهب المختار
وتقرير الجواب أن جربة لفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا القياس وذلك لأن النص الموجب
للفدية في الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً به ويحتمل أن يكون معلولاً بعلّة عامة وهي العجز فكما أمرنا
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك أمرنا في الصلاة بسبب العجز بالفدية بل الصلاة أهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثبوت شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا وجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت لهذا قال ابو يوسف الصوم فامرنا باغدية فيها احتياطا فان كفت عنهما فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا فقال محمد في الزيادات يجوز ثبوت شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالشية قط كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاله نرجوا القبول من ان شاء الله تعالى فكذا هنا قوله ولا وجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت جواب سوال آخر يريد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قرينة بالنص وهي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعذيبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائما مقامها بطريق التعدي وانه كما يجعلون التصديق بعين الشاة فيها اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالسنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكته الشاة المعينة للتضحية بالسنذر او غيره او كان من وجبت عليه ليضخم حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب انا لا نجعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعاً ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكرم ان يضيف بالطيب العام عنده وهو اللحم المزكي المراق منه الدم ولهذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعت الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها تخفى ان تكون اصلاً بنفسها و تخفى ان تكون خلفاً ولاصل هو التصديق فمادامت الايام موجودة رجحنا الاحتمال الاول و قلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير و قلنا بوجوب التصديق ولهذا اى لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الايراد التزاما قال ابو يوسف

فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قار، ر على مثل من عنده قرينة لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغضوب اداء كامل واردة مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب ادراكاً صريحاً

فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة يعني من ادرك الاناء في صلوة العبد في الركوع ويعلم ان الامام يرفع راسه لوشغل بالتكبيرات قائماً فله ان يدخل في الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف لانها فأتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في الركوع من غير رفع يدي لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة في راعي حالها حق الامكان فرفع اليدين في التكبيرات سنة ولكن اوضعها على الركبتين في الركعة سنة فلا يترك احد هما بالآخر وهذا نظير للقضاء الذي هو شبهه بالاداء لان هذا افضل من حيث الذوات لان عملها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبهه بالاداء كما بينه المصنفون لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام لقيام الذنوب الاسفل على حاله وكان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فتدبراً فباعتبار هذه الشبهة اي المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اي التكبيرات في الركوع احتياطاً ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعها في حقوق العباد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد ايضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغضوب على الوصف الذي ورد عليه الغضب اداء كامل لانه اداء كما غضب من الاصل والوصف فكان كاداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى وشر مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر يعني من العبد المغضوب مشغولاً بالدين او بالجناية بأن استهلك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبة الدين او جنى جنابة يستحق بها رقبة او طرفة حال كونه في يد الغاصب فمر ذلك العبد اداء قاصر اما كونه اذاً فظاً هراً ذلك العبد الذي وقع عليه الغضب ولما كونه قاصراً فقصرت الوصف حيث رده على غير الوصف الذي وقع عليه الغضب وصار كاداء الصلوة من غير ان يلوها ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع الى الجناية

واذا ائتمر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول
 وشبهها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه
 فيه دون اعتاقها وضمنان الغصب قضاء بمثل معقول وضمنان
 النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

او البيم في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولي الجناية او قتل فيها اوسيع في ذلك
 الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد قصوى الاداء فكانه لم يوجد واذا ائتمر الزوج عبد الغير ثم
 اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في المهر اداء حتى تجبر المرأة على القبول وشبهها بالقضاء من حيث انه
 مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله
 اذا تزوج الرجل بأهله وجعل مهرها عبدا ميعنا مملوكا غيره ثم اشترى ذلك العبد
 سلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك
 العبد المهور وهذا من علامة كونه اداء وشبهها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان
 شخصا اخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا اخر واذا سلم اليها كان شخصا اخر وذلك لان
 تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة قالت
 دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تغفر للحمر فحرق اليه خبز وادم من ادم البيت
 فقال ألم اربمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة
 قال هو عليها صدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان الزوج لم يسلم
 اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب
 تبدل العين حكما كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة
 فيه قبل التسليم اليها وهذا ثمره كونه شبيهها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الخاين
 ووصفت المملوكية متغير فيهما جعل اداء وشبهها بالقضاء ينظر الى الذات ولم يجعل العكس لما فرغ
 عن انواع الاداء شرعا في انواع القضاء فقال وضمن الغصب اي الشيء المنصوب بالمثل فيما اذا
 غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل
 ولكن انصرم عن ايدي الناس قضاء بمثل معقول اما الاول فظاهر بكونه مثلا بصورة ومعنى
 واما الثاني فهو مثل معنى وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر وهذا نظير للقضاء
 بمثل معقول مع تسميه وضمنان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

واذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيسة قضاء هو فى حكم
الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

اذلا ما تلبين الفات من النفس الاطراف وبين المال اما صورة ظاهرا واما معنى فلان المال
ملوك والادى مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير
للقضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة
الى المرأة قضاء هو فى حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو
العبد المتوسط تجبر على القبول فلذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء
وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبد غير معين بان قال تكتمك على عبد فصحت
التسمية عندنا خلافا للشافعى ثم ان اشترى عبد اوسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد
وسط كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن
تسليمه الا بان يسلم عبد اوسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول
القائمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم
جنسا ووصفا فكانت قيمته قضا خالصا ولم يفرغ عن اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع
فى الفرق بين وجوب الاداء وجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدرة التى هو شرط
للتكليف فاعلموا لان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للشافعى لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا فى وقوعه فيما يكون ممثنا لانه كاعد ام القديم
وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع به التكليف وما يكون ممثنا لغيره بان يكون ممكنا فى
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانقضاء شرطه او لوجود مانع فالجهر على ان التكليف
به غير واقع خلافا للشافعى وثانيانا ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها
الفعل وتكون علة له بل تختلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببه فابل
المراد بما هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والالات محبة الجوارح فاعتماد على الفعل
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم والصحة والاقامة وقس عليه ثالثا ان هذه
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكمال هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولى والغنى فى الزكوة
وهى زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء فجعل القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء لأن القدرة شرط
الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق
الأداء ولهذا

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة
وهي شرط في اداء كل امر والشرط لوجوب الأداء قوهما أي كونهما متوهم الوجود لا متحقق الوجود
ثم الشرع فرّق بين وجوب الأداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما في ان مأهوا
سبب للاحد هما سبب للآخر كما مر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء يعني ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً
لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الأداء ثم زالت القدرة بعد خروجه
الوقت وجب عليه القضاء لأن القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب
واحد يعني لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء فكان وجوب القضاء
عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو يجعل هذه القدرة
شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويتكرّر يتكرر الوجوب
الذي هو شرط فيلزم ان يكون الواجب واحداً وجوباً وذلك باطل بالضرورة فثبت ان وجوب
القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والاثر والدليل عليه ان في
آخر العمر يلزمه تداراً فأتت من الفرائض ودخله يقيناً انه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت
فيظهر ثمرته في حق وجوب الأضيء بالغديّة والاثر وإما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من
القدرة لأن طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الأداء كونه أي ما ذكر من القدرة
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك أي كونه متحقق الوجود لا يسبق الأداء يعني
القدرة الممكنة ليس من ضروراتها ان تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها فلا يلزم ان يكون
الوقت الذي يسم في عاريم ركعات موجوداً متحققة في الحال بل يكفي توهمه بأن يمتد الوقت
من جانب الله وذلك لأن هذه القدرة شرط والشرط يسبق المشروط الذي هو ههنا الأداء وكونها
متحقق الوجود لا يسبق الأداء فكيف يعلم للشرطية ولهذا لا لاجل ان الشرط هو كونه متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا
لرؤف الشافعي لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان
عليه السلام فصارا الاصل مشروعا ووجب للنقل للعجز فيه ظاهرا كما في المحلف على
مسر السماء وهو نظير من هم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
ثم يتحول الى التراب للعجز الحالى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدر ميسرة لا داع

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا لرؤف الشافعي لجواز ان يظهر في
الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان عليه السلام يعنى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر وظهر له الخافض
في آخر الوقت الذي لا يسع فيه الا التحريم لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلك
ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجياد وفاته صلوة العصر يا شغاله
بها فحق تلك الخيل وضرب اعناقها لرضاء الله تعالى فجأزه الله بان اكبره وانشأه في موضعها
وتخفيف الرياح بدلا عن التحليل فتجربى بامر رضاء حيث اصاب هذا في الغر ان فتامل وقد وقع ذلك
ليوشم عليه السلام حتى ظفر قبل دخول ليلة السبت قصته مذكورة في صحيح البخاري وقد وقع ذلك لبنيينا
عليه الصلوة والسلام حين فاته صلوة العصر من على كاحكاه القاضى العياض في شفاء وقال الشافعي وفي
لا يجب عليه الصلوة لانه يسبق بقدره على الفعل لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرط هذا التزم غير كان هذا هو القياس فصارا الاصل مشروعا ووجب للنقل للعجز فيه ظاهرا كما في المحلف
على مسر السماء يعنى لاجل توم القدرة فصارا الاصل اى الاداء واجبا على المحلف وجب عليه النقل الى القضاء لانه
في الاصل نقل كما هو لظهور العجز في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهم يكون مشروعا ويجب عليه
القضاء لظهور العجز كما يتعدا ليعين لاجل الامكان التوهم ويبحث في الحال لظهور العجز عن إيجاد شرط البرق
قول من حلف وابنه ليسن السماء لان مسر السماء ممكن كما وقع لمحي عيسى عليه السلام وقال تعالى اخبارا
عن الجن واننا لسن السماء فلاح هذا الامكان تتعدا ليعين و لظهور عجزه عن مسر السماء ويبحث وهو اى
اعتبار التوهم نظير من هم اى خل عليه بفترة وقت الصلوة وهو في السفر فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم
تحيته الماء قبل ذلك لاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه اليه خطاب
الاصل كما قال ان خطاب الاصل اى لوضوء وهو قوله فاعملوا الآية يرجع عليه لتمام القدرة لا يمكن وجد
ان الماء بطريق الكرامة كما كان بعض المشايخ لم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف هو التراب للعجز الحالى فيجب عليه
التيتم لما فرغ من بيان القدرة المكنة شرعا في الميسرة فقال ومن الاداء اى بعض الاداء ما لا يجب الا بقدر ميسرة لا داع

له اشارة الى
وجاز ان السؤال
في ان الكلام في
وقد اشترط ذلك
في قوله سليمان
فلا ياسب ذكره
واما الجواب فيمكن
ان يقال ان
اشهر اجبت
باجمال فنرم
سليمان انما غرت
فلا عجز لظفر
الله تعالى انما لم
تقرب فوقف
الشمس الى ان
صل العصر كما
ان تقرب فلاد
بالرؤف

وهي زائدة على الاولى بدرجة وفرق ما بينهما ان بالثانية تنغير صفة
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها ببقاء الواجب لان الحق
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بأنه
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والمخرج اذا اصطلم
الزرع أففة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص
الزكاة بالمال النامى التحولى

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الاولى اى القدرة الممكنة بدرجة وهي اليسر وفرق
ما بينهما اى بين القدرتين في الحكم ان بالثانية تنغير صفة الواجب من العسر الى اليسر
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها اى القدرة الميسرة ببقاء الواجب فمادامت
هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفت انتفى الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت
بصفة اليسر فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدل من اليسر الى العسر وهذا
معنى قوله لان الحق اى الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الا بتلك الصفة ف
واعلم ان هذه القدرة انما شرطت لكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا اى لاجل
اشتراط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لزوال
القدرة الميسرة التى كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعى فان عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراله على التعدى وهذا اذا هلك النصاب
كله واما اذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في اباقي محصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان
العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيمكن بنفس الزراعة فاذا شرط بقاء
تسعة الاغشاع عنده علمنا ان لا يجب الا بصفة اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه يبطل
العشر بمحصته لان ما لم يمتص يمتص وجود المحصول لباقية وكذا يسقط الخارج اذا اصطلم اى
استأصل الزرع أففة لان الخارج انما وجب بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرى وغير ذلك فاذا لم يعطل وزرع الارض
واستأصلت الزرع أففة يسقط الخارج لزوال القدرة الميسرة ثم اثبت القدرة الميسرة في كل
واحد من الزكاة والعشر الخارج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر في كل واحد الا ترى
ان خص الزكاة بالمال النامى التحولى وهذا دليل اليسر والا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخارج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا
ان الحائث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير في
انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم
القدرة فيما يستقبل تيسير الاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر ولا فالا لما كان ثابت بنفس الزراعة
وخص الخارج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخارج بربقية الارض سواء
حصل لما تمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث او لا وعلى هذا اي لاجل اشتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال
اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشتط دوام القدرة على
المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وبانتفاء انتفى الواجب فلا يجب
بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف
بقوله ان التخيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة
بالمال كالاعناق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيارات بين امور غير متماثلة في المعنى كالانواع
الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو
الايسر عليه كالمسافر فيخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب
عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متماثلة في المعاني كما في قوله تعالى ان اقتلوا
انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد
الوجوب لا تيسيره والتخيير في صدقة الفطر حيث خير فيه ما بين نصف صاع من بروبين صاع
من شعير وغيره من القليل انثاني فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصيغة اليسر
ايضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اسم ان
اي ولان النقل عن التكفير بمال الى الصوم للعجز في الحال لذهاب المال مع توهم القدرة
على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التمييز وهو قائم مقام خبر ان
وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير
بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن
له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتد بالعجز المستند ام في العمر في حقه كما اعتد

فكان من قبيل الزكوة إلا أن المال هنا غير عين فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة ولم يهنا سواى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير وأما الحج فالتشط فيه المكنة من السفر المعتاد برحلة وزاد وليس لا يقع إلا بخدم واعوان مراكب ليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرط الدوام الواجب

في حق الشئم الغاني واذا ثبت انها وجبت بقدره ميسرة فكان اى التكفير بالمال من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب الى المصروف ضرورة كما يسقط الزكوة بجلال النصاب قوله إلا أن المال هنا أى في الكفارة غير عين اى غير معين بل الوجوب بمطلق المال فأي مال أصابه اى الحادث من بعد اى بعد الحث وبعد العجز دامت به القدرة اى ثبت بذلك المال القدرة ولم دفع دخل مقدرة تقريره ان الكفارة بالمال لما كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بجلال المال مثل الزكوة فينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال عليه بمحصل مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة ومع ذلك انكم تقولون انه يجب عليه الكفارة بالمال اذا حصل له مال آخر تحرير الجواب ان بينهما فرقا وهوان الزكوة تجب بمال معين فبعد هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال آخر حتى لا يحول عليه التحول وأما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب السائر لا ثم الحث فاما الموقوف وقت الحث والحاصل بعده سواء فيه فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على اداء الكفارة بالمال فلذلك تجب عليه ولهذا سواى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير يعنى لاجل ان المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه اياها سواء في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لان المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجراله على التعدي بخلاف الزكوة فان المال فيها معين لوجوب الزكوة فاذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود التعدي منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجراله على التعدي وأما الحج فالتشط فيه القدرة المكنة من السفر المعتاد برحلة وزاد وليس لا يقع الا بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن دوام القدرة المكنة شرطاً لدوام الواجب حتى اذا تفرقت القدرة بقي الحج واجبا على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم

وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة و
هو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء

والأصهار هذا ابتداءً بيان أن الحج وكذا صدقة الفطر لا يجبان بقدر ميسرة بل بقدر إمكانية
أما الحج فلان الزاد القليل والرحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وهذا هو
المستفاد من قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا وأما
اليسر فلا يحصل إلا بخدم وإعوان ومراكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالأجاء فإذا
ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة بقاء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج لأن بقاء
القدرة الممكنة ليس بشرط بقاء الواجب لأنها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود
في باب النكاح فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً وأما صدقة الفطر
فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط
القدرة الممكنة وهو أي الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء
يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة وهي الغناء الشرعي وهو كونه ماله كافياً
للتصايب وهذا الغناء ليس يسراً لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء
من الفضل وهو ليس بشرط ولذا الميراث شرط فيه إذا كان المحول بل لوملك
التصايب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وإنما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخاري ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء
في المكلف ليصير بواسطته أهلاً لاغناء الغير لأن الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما
ان التملك من غير المال لا يتحقق فأن قيل المراد بالغناء هو كونه مالاً كافياً
لقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذاهب الشافعي قلت لو يكون
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الأمر إلى المخرج بأن يعطى اليسر
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً إلى السؤال فيسئل من ذلك الفقير عند عين تلك
الصدقة وهذا أقبل لأن دفع حاجة نفسه لا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع
حاجة الغير ولذا قلنا أن عندنا ما دون التصايب له حكم العدم حتى حل الشرع
لمالكه اخذ الصدقة ثم أثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

الا ترى اني يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية
فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة
الحسن للمأمورية المأمورية نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن
لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في
وضعه كالصلوة فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم
والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حالة

الا ترى انما الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبدل ويستعمل
في اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوى نصا با
وجب عليه صدقة الفطر والحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية وحصول اليسر انما
يكون بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم
ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب
يعني فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له
كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور
به فقال فصل في صفة الحسن للمأمورية ولما اثبت صفة الحسن للمأمورية في آخر
الكتاب لم يحجج الى اثباته هنا فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمورية نوعان احدهما
حسن لمعنى في عينه بان يكون الحسن في ذات ذلك المأمورية من غير واسطة وثانيهما
حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمورية لا تدخل له فيه والذي
حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به المأمور
به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة يعني النوع الاول من القسم الاول ما يكون
الوصف (الذي صار به المأمورية حسنا) في حد ذاته حسنا كالصلوة فانها تتأدى بافعال و
اقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في
الاقوات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحدث والنجاسة والحاصل ان الصلوة
حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه فانها افعال كالركوع والسجود واقوال كالثناء
والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الافعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج
فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف
المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافاً إليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان
بالله بل هو اعلی درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اتم بعضهم النوع
الاول من القسم الاول على قمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة
وثانيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النوع الثاني ما يكون ملحقا بما كان
المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة في الظاهر اضافة
المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة محض خلقة تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا
الصوم في الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسنة لقهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو
الله تعالى وعدا وتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وشرية
امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة بمحض
خلقة تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كانهما
لم تكن حائلة فيما بين فصائر الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذا الافعال
بواسطة حاجة الفقير في الزكوة واشتهاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثاني وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال
حسنة بلا واسطة ولحققة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة
لله تعالى ومضافة اليه فصارت كانهما لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني
الذي ياتي ببيان فان الوسائط في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالسحق
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحكم هذين النوعين واحد وهوان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي حسن لمعنى في غيره نوعان ما يحصل المعنى بعدة بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة وما يحصل لمعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيرة كالجهاد وصلوة الجنازة واقامة الحد ودحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد وهوان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني حكم هذين النوعين واحد وهوان الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته الا باثباته اي بادائه او باعتراض ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيرة كالوضوء والجهاد فانه يسقط بسقوط ذلك الغيرة يبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب هو نفس الوجوب محم قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لا ندق يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة في الوقت ولكن ايراده هنا غير مناسب لان يصعد ديان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض والذي حسن لمعنى في غيره وهو القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بعدة بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة يعني النوع الاول هو ما لا يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية بل لابد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي فالوضوء في نفسه تدبير وتظيف للاعضاء واصاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لابد لها من فعل اخر قصد التوجه به الصلوة وكذا السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر بعده وثانيها ما يحصل المعنى بفعل المأمورية يعني النوع الثاني ما يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية بل بفعل اخر بعده كالصلوة على الميت فانما في نفسه ابدع مشابهاة لعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فصل في النهي وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن

وانما حسنت لقضايه المسلم وهو يحصل بمجرّد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ها والجهاد فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا للاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرّد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ود فانها في الظاهر تعذيب وانما حسنت لزجر الناس عن المعاصي وهو يحصل بمجرّد اقامة الحد ود لا يحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما في سهولة

الجزاء وكبت اعداء الله تعالى كما في الجهاد والزجر عن المعاصي كما في اقامة الحد ود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا لما كانت هذه الوسائل (وهي اسلام الميث وكفر الكافر وهتك حرمة المناسي في النوع الثاني والصلوة والجمعة في النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائل وجعلت داخلية في الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اى المحكم بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي بقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطها وكن الصلوة على الميث والجهاد واقامة الحد ود تبقى بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وميثك حرمة المناسي ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما

فرغ عن الامر شرع في مقابلة وهو النهي فقال فصل في النهي وهو في اللغة المنع ومنه التهمة للعقل لنسعه عن القبح وفي اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن اى ما ينقسم الامر في كون المأمور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهي ينقسم في كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم وذلك لان الحكميم كما لا ياهر الا بالاحسن كذلك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبيحا وضعا بان يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعث وبما التحق به بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين و
الملاقيم وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قيم لمعنى
في غيره وهو نوعان

والثاني ما يكون قبيح شرعا بان الشرع ورد بقبحه لا فيجوز العقل او لغيره بان يكون القبح للغير وقبحه
يكون النهي عنه قبيحا وذلك ايضا نوعان احدهما وصف بان يكون الغير الذي قبحه لاجله النهي
عنه وصفا لا زما للنهي عنه وثانيهما مجاورا بان يكون الغير الذي قبحه لاجله النهي عنه
مجاورا له في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعضها نصارا لاقسام اربعة فالاول ما بينه المص
بقوله ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعث فالكفر قبيح لعينه وضعا لان في ذاته قبيحا يعرف
بمجرد العقل وهو كفران المنعم ولذا لا ينسخ حرمة وكذا العث فانه لما كان عبارة عن فعل
خال عن الفائدة او عاقل ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل
وبما التحق به اى بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
الحر والمضامين والملاقيم هذا هو القسم الثاني وذلك لان الصلوة ليست في نفسها قبيحة
يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلية العبد لها مقتصرة في حال
الطهارة فالتحق بالقبح وضعا بواسطة عدم الاهلية وكذا ابيع هؤلاء الاشياء قبيح ولكن لا يعرف
قبحها الا بالشرع وذلك لان البيع في نفسه ليس قبيحا يعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع
جعل محله مالا متوقفا والحر ليس بمال وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه اصلا ب
الفحول جمع مضمون بصورة بيعها ان يقول بعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل فهو
بيع الماء وهو ليس بمال شرعا نصارا لبيعها قبيحا شرعا التحق بالقبح وضعا بواسطة عدم المحلية
شرعا وكذا الملاقيم ليست بمال وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من
لحققت الدابة اذا اجلبت وهو فعل لانتم لا يجرى اسم المفعول منها الا موصولا بجرى الجري الا
انهم استعملوا مجزئا بجرى كذا قيل بصورة بيعها ان يقول بعث الولد الذي يحصل من هذه
الناقة فبيعها قبيح شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان يخلط ليس بمال البيع وكان ذلك من عادة
العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وحكم النهي فيها اى في القسمين المذكورين بيان انه اى
النهي عنه غير مشروع اصلا لا يتصور ان يكون مشروعا لوجهه وما قيم لمعنى في غيره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي و لهذا قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الواطى وما اتصل بالمعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

احدهما ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعنى القسم الرابع ما جاوره المعنى عنه الغير الذي قبله لاجله ذلك المنهى عنه جمعا بان يمتدحى بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا لازما لادخاله في حقيقة كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالقبم في هذه الاشياء لا امر مجاور هذه الاشياء لانهما فالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشروع في ذاته وانما قبم بالاخلاق بالسعى الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلاق بان يبيع في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلاق بالسعى قد يوجد بدون البيع بان يملك في الطريق بغير المبيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما قبحت لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل وكذا الوطى في الحيض مشروعة من حيث انها منكوحه وانما قبم لاجل الاذى وهو امر مجاور للوطى قد ينفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى المنهى عنه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف حتى انعقد انبيع وقت النداء ويكون موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الفرض في الارض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سببا للاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان المنهى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد النهي قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الواطى يعنى من طلق امرأته ثلثا لا يحل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تتكلم زوجها غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان يتكلمها بعده وكذا اثبت بها الاحصان فان من شروط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصنا حتى لو زنى بعده كان حده الرجم وما اتصل بالمعنى وصفا وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذي صدر المنهى عنه لاجله قبيحا وصفا لازما له لا ينفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا بآصاله

والنهي عن الأفعال المحسنة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير وقال الشافعي في الباين أنه ينصرف إلى القسم الأول الأبدليل لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقاً

لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صك وصفا لازماً له لا ينفك عنه وهو كون الخمر ثمناً إذا خسر ليست بمال متقوم وهي مأو جلة لا يجتنب عنها فلا يجوز تسليمها وتسليمها والثمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم لأن البيع لا ينفك عن الثمن فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر لأن الحكم يثبت بقدر دليله وكذا الصوم يوم الخميس في نفسه قبيح لأنه عبادة وأما كونه تعالى وأما قبحه لو وصف اتصل به صار لازماً له هو الوقت الوقت داخل في تعريف الصوم لا يمكن انفكاكه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم هذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافته تعالى وفي الصوم اعراض عن فساد قبحه لاجله وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فساد اتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله فإن المنهي عنه يكون فيه مكر ومها لعم اتصالات القبح فيه ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله وكما فرغ من تقسيم المنهي عنه أراد أن يبين أن أي نهي يقع على القسم الأول أي القبح لعينه ونهي يقع على القسم الثاني أي القبح لغيره فقال والنهي عن الأفعال المحسنة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير والمراد بالأفعال المحسنة ما يعرف حسناً ولا يتوقف تحققها على الشرع وقيل ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع بآقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به كالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبح لعينه أو لغيره يقع على القبح لعينه إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطئ في حالة الحيض فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسي لأن الدليل قد دل على أن النهي عنه لمعنى الأذى لا لعينه والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع وقيل ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلاة والبيع والأجارة وسائر العبادات والمعاملات فإن الصوم هو أمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء وقس عليه الباقى فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحل على القبح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعد شره والنهي فاسداً لا باطلاً إلا إذا دل دليل على كونه قبيحاً لعينه كالنهي عن بيع المضامين الملائمة وصلوة المحدث وقال الشافعي في الباين أنه يتفرق إلى القسم الأول الأبدليل يدل على خلافه لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقاً

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سببا والحكم به مشروع عام وقوع النهي
عنه واما ما هو جزءا شرعا فيجوز ان حرمته سببه كالقصاص
ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضيا الى اختيار العباد وكسبهم
فيعتمد التصور

اي مطلق النهي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالي عن القرائن
يقع على الحسن لعينه عندكم كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب ان يقع على القبح لعينه لان
المطلق ينصرف الى الكامل والنهي مثلا الامر في الاقضاء فعنده النهي عن الافعال المحمية و
الشرعية يحمل على القبح لعينه الا اذا دل دليل على خلافه فحرمته الزنا والخمير حرمة صوم النحر
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سببا للشباب ولا البيع الفاسد موجبا للمال
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سببا والحكم
به مشروع عام وقوع النهي عليه اي على السبب ام لا يبقى واما ما هو جزءا شرعا فيجوز ان حرمته سببه كالقصاص
الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص دفع نقض يرد عليه تقييده وانكم قلتم النهي عن التصرفات
الشرعية يبيحهم مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منهي عنه كما يستفاد
من قوله تعالى منكر من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انغقد سببا للكفارة التي
هي عبادة ولم ينعقد بالنهي فالجواب عنه بان كلامنا ليس الا في النهي الوارد على حكم مطلوب
شرعي يتعلق بسبب مشروع كالملك يتعلق بسببه المشروع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك
السبب سببا لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزورا
حتى يقال انه بعد ورود النهي ايضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة واما الكفارة فهي جزءا شرعا
الفعل الحرام وهو الظهار فهي لا محالة تقتضي ان يكون سببها حراما كالقصاص فانه جزءا مشروع
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضي حرمة القتل فكون القتل والظهار حراما لا ينافي ان يكونا صاحبا
لايجاب الجزاء بل يحققه ثم اوضح المصنف دليلا على ان النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبح
لغيره وصفا فقال ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضيا الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم
عليه المكلف لا وجده فيعتمد التصور اي فيقتضي النهي ان يكون المنهي عنه متصورا وجوده عن المكلف

ليكون العبد مبتلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل به باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصيل في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجيب العمل بالاصل في موضعه العمل بالمقتضى بقدر الامكان وهوان يجعل القبح وصفا للمشرع فيصير مشرعا وباصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر لا تنافي بينهما

ليكون العبد مبتلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اي على كفه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصيل في النهي يعني الحكم الاصيل في النهي هو ان يكون المنهي عنه متصورا للوجود عن المكلف لثبات على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن ثمة اختيار لمي ذلك الكف نفيا ونسخا لانها كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون في الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفيا نعم لو كان الماء يكون نفيا فاذا لم يكن الفعل متصورا للوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصورا للوجود شرعا كالوجه الى بيت المقدس فاما القبح في المنهي عنه فوصف قائم في المنهي عنه بالنهي اي بسبب النهي يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى بداي بالنهي تحقيقا لحكمه اي حكم النهي يعني ان القبح في المنهي عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي فلا يجوز تحقيقه اي القبح على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه اي القبح والموجب المقتضى هو النهي بل يجيب العمل بالاصل اي النهي في موضعه اي موضع وجوب النهي هو المنهي عنه بان يبقى المنهي عنه اختيارا واختيارا لا فعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ما دون فيه باصله ومنوعا عنه لا جلا قبح النهي واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اي العمل ان يجعل القبح وصفا للمشرع اي المنهي عنه فيصير مشرعا وباصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر كما يقال لو لؤلؤة فاسدة لاذ ابقى اصلها وذهب لمعاتها وصفاتها ولا تنافي بينهما في الشرعية باصله والفساد بوصفه حتى يقال لا يمكن ان يكون الشيء فاسدا مع بقاء مظهره وعينه وحاصله الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه متصورا للوجود والا يكون نفيا ونسخا كما عرفت وهذا الصل في النهي وكون المنهي عنه قبحا فرفع فيه اذا القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمه الناهي فاجتمع في المنهي عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذا يكون

فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فوجب تبأته على هذا الوجه
 رعاية لمنازل المشروعات عما فظته كحدها وعلى هذا الأصل قلنا ان البيع
 بالخمر مشروع باصلا وهو موجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه هو الثمن لان الخمر
 مال غير متقوم فيصير ثمننا من جهة وزوجه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك بيع الربوا
 احدهما اصلا والاخر عا فوجب ان يرعى حالهما بحيث لا يبطل احدهما فالاختيار في الاعمال الشرعية
 يستدعي ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون ما ذونا فيه والقيم يستدعي ان يكون
 ممنوعا عنه وهذا لا يمكن الا بان يكون ذلك الفعل مشروعاً باصلا وذاته قبيحا وممنوعاً باعتبار
 وصفه فيصير فاسدا لا باطلا والشافعي لما قال انه قيمه لعينه ابطال الاختيار اشرعى الذي هو الاصل
 في النهي بالقرع اى بالقيم الذي هو المقضى وان بقى فيه الاختيار المحسوس وهو غيابة فيصير النهي لغيره
 ونهيا وبطل الاصل لرعاية المقضى هذا هو توضيح المقام ثم اكد قوله ولا تخافى بينهما بقوله
 فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فلان المحرم بالحج اذا جامع بامرأته قبل الوقوف
 بعرفة فقد احرأه وحججه فهذه الاحرام الفاسد مشروع باصلا حتى وجب عليه المصطفى على ذلك
 وجوب عليه الجزاء باركانها المحظور في هذا الاحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الاحرام
 لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية
 متصور شرعا وانما لا تخافى بينهما فوجب اثباته كون النهي عنه مشروعاً على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعاً
 باصلا مع كونه قبيحا بوصفه رعاية لمنازله لشروعات وما فظته كحدها والرعاية ان ينزل الاصل وهو
 كون النهي عنه اختياريا في منزله بان يجعل النهي عنه مشروعاً باصلا والتبعم وهو كونه قبيحا في منزله بان
 لا يجعل التبعم مبطلا للاصل كما ابطال الشافعي بجعل النهي عنه قبيحا لعينه كما عرفت المحاذفة ان
 يجعل النهي نهيا والنهي نهي لان يجعل كل واحد في المشروعات احد كما جعل الشافعي ثم ذرع على الاصل
 الذي اثبت به دليل فقال وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقا مشروعيتها
 باصلها وفلسفها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصلا وهو اى الاصل في البيع وجود ركنه في محله
 والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال لا يميل اليه الطبع ويمكن اذخاره لوقت الحاجة)
 قد وجد فصار مشروعاً باصلا وغير مشروع بوصفه وهو اى الوصف الثمن لان الخمر مال لكنه غير متقوم لان
 المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بقيمة شرعا وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم فيصير ثمننا من جهة وزوجه
 فصار فاسدا لا باطلا فيكون هذا البيع مفيدا للملك بعد القبض وكذلك اى كالبيع بالخمر بيع الربوا

غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولاخلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذريه عندنا لانه نذريه بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد المجانين مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففات شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو الا يقتضيه العقد واحد المتعاقدين فيه نفع او للعقد عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى صحبه النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد فيه لكونه معيارا له ولاخلل فيه اي في الوقت لانه كسأش الاوقات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه اي بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم الضيافة اسه والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اي لكونه مشروعا باعتبار اصله يصح النذر به عندنا استحسانا خلافا للزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ~~رحمته~~ لانه اي هذا النذر نذريه بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا يعني انما يصح النذريه لان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا وهو لم يوجد من الناذر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال لله على ان اصوم يوم النحر واصوم عند الغد يوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لم يخرج عن العهد لانه اذا دعا كما التزمه ولكن عليه ان يفر في هذا اليوم ويقضى في يوم اخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

ووقت طلوع الشمس ودلوها صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو أنه
منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة إلا أن أصل لصاوة لا يوجد
بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه
ناقصة لا فاسدة

وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الأيام معصية فلا يصح النذر فقال
إن المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره والناذر لم يوجد منه إلا الذكر فكيف لا يصح وقت طلوع
الشمس ودلوها أي نحرها أو غمر بها يقال ذلكت الشمس إذا زالت أو غابت صحيح بأصله
لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظرفا لصالح العبادة فاسد بوصفه وهو أنه في الوقت منسوب
إلى الشيطان كما جاءت به السنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس و
دلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنحى أحدكم فيصل في عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وقي مرأية
قال إذا طلعت حجب الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز إذا غاب حجب الشمس فدعوا الصلوة حتى
تغيب لا تحبوا يصلونكم طلوع الشمس لا غروبها فأنها تطلع بين قرنَي الشيطان متفق عليه عن عبد الله
الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا
ارتفعت فارقتها ثم إذا استوت فارقتها فإذا زالت فارقتها فإذا غربت فارقتها فإذا غربت
فارقتها ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات رواه مالك وأحمد
والنسائي وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس
وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طوعها بين قرنيهِ فينقلب مجعولا لكفار للشمس عبادة له ويمكن
أن يحمل على التمثيل لتسلطه على عبادة الشمس ونحر بيده أيامهم على عبادتها في هذا الوقت ولما
كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد
الصلوة في هذه الأوقات كالصوم والمحال أن الصلوة في هذه الأوقات ناقصة وليست بقاسدة
دفعه بالفرق بينهما بقوله إلا أن أصل الصلوة لا يوجد بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها
فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الأوقات المكروهة
فرق وهوان الصلوة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف بل
الصلوة توجد بأفعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت موثرا في فسادها
بخلاف الصوم فإنه لا يوجد بالوقت لأنه معيار له على ما مر فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فسادها

ف قيل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و
يعرف به فإزداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح
بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا
ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحمل والتحرير ايضا دية

في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصلوة اشارة الى دفع دخل مقدير عليه وهو ان فساد
الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي ان لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف ايضا
حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كاملا والحال انكم تقولون انما تؤدي ناقصا تقرير الجواب ان الوقت
وان كان ظرفا للصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة الا انهم لما كان
مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لان الفساد اذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه يؤثر في
نقصان المسبب وهو الصلوة ف قيل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب لكامل
وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النفل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه
القضاء وينبغي ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزأه وقد اساء والتقرير
الاول باعتبار تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم
لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به اى بالوقت فيقال هو الامسالة عن
المفطرات الثلث ثم ارفع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص
بانقاصه ويكون الوقت داخل في ماهية الصوم فازداد الاثر اى ازداد اثر فساد الوقت في

الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسدا فلم يضمن بالشروع في يوم
النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور وهو ان النية عن الافعال الشرعية يقتضى بقاء
مشروعيتها الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا مع انه منى عنه اجاب المص
عن وجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود و قد اوردوا قطف فكان نسخا لا نكاحا وكلامنا كان في النية
دون النفي والنسخ فيكون ذلك اخرا عن عدم كقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء
المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من المجاوب الثاني ما بينه
بقوله ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحمل والتحرير ايضا دية يعني ولو كانت صبيغة
نميا لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها الى النفي لان النية انما يوجب بقاء المشروعية

له هذا بناء
على تخفيف
يعرف من
له من البناء
على تشديد
يعرف من

بمخلاف البيع لأنه شرع لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه شرع
 في موضع الحرمة وفيها لا يحتمل الحل اصلاً كالامة الجوسية و
 العبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بأنه ثبت الملك مقصوداً
 به بل يثبت شرطاً للحكم شرعياً وهو الضمان لأنه شرع جبراً

فيما أمكن اثبات موجبه (وهو الحرمة مع المشروعية) لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل
 لأنه انما صار مشروعاً لاجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الحل لأن الأصل فيه ان لا يكون
 مشروعاً لأنه استيلاء على الحرمة لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحريم الحاصل بالنهي أيضاً د
 الحل الذي شرع النكاح لاجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمة الثابتة بالحدث
 المجمع عليها فينبغي عدم الحل ضرورة ومن ضرورة عد ملات لا يبقى سبباً لحل مشروعاً لان الأسباب
 الشرعية يراد لاجل احكامها لالذات اهما واذا خرج السبب عن افادة المشروعية صار النهى نهيّاً و

نسجاً بمخلاف البيع لأنه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه شرع
 في موضع الحرمة أي حرمة الوطى وفيها لا يحتمل الحل اصلاً كالامة الجوسية مثال لموضع الحرمة
 والعبيد والبهائم مثال لا لا يحتمل الحل يعني ان النكاح بمخلاف البيع حيث يمكن فيه القول
 ببقاء المشروعية والعمل بتحقيقه انتهى لان البيع انما شرع لملك العين والتحريم لا يضافه والتحريم
 انما يضاف للحل لا الملك والحل في البيع يثبت تبعاً فلا يضافه التحريم لان البيع فيما لا توجد حل
 الوطى كالامة الجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع فثبت انه للملك لا للحل
 ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو ان النهى عن الأفعال الحسية يوجب انتقام
 للمشروعية اصلاً وهو ان الغصب وكذا الزنا فعلاً حسيان وقد ورد النهى عليهما فقال تعالى في
 الغصب ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقال في الزنا ولا تقر بوا الزنى ومع ذلك
 قد قلتم بمشروعيةها بعد النهى حيث جعلتم الغصب سبباً لملك المغصوب عند
 اداء الضمان وكذا جعلتم الزنا سبباً لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال
 الا بسبب مشروع فدفعهما أما الغصب فدفعه بقوله ولا يقال في الغصب بأنه
 يثبت الملك مقصوداً به مثل البيع حتى يرد انه مع كونه منهياً عنه والحال انه فعل
 حتى مشروع لكونه مفيداً للملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطاً للحكم
 شرعياً وهو أي الحكم الشرع الضمان على الغاصب لأنه شرع جبراً بحق المالك

في عتد الفوات وشرط الحكم تابع له فصا حنا بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو سبب للنساء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عد وان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام

في عتد الفوات اى فيقتضى انضمام قوات ملك المغضوب عن المالك للمالك لا يجمع البدلان وهما الضمان والمغضوب في ملك شخص واحد فلا محالة يخرج المغضوب عند اداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب واذا جعل الملك شرطا للحكم شرعى وشرط الحكم تابع له فصا بثبوت الملك للغاصب حسنا بحسنه بحسن الحكم وهو الضمان اقول لا يطابق هذا الجواب السؤال الابان يقدر معنى كلام المحضمان ان الغصب قيم بعينه فانبات الملك به يكون قيما فخر يطابق الجواب بان الملك لم يثبت من حيث انه مقصود بل من حيث انه شرط لحكم شرعى والحكم الشرعى وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط وفي المحسن فيكون الملك ايضا حسنا من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السؤال هو ان الملك لا يثبت للغاصب قصدا حتى يلزم ما الزمتم بل هو يثبت تبعا وشرطا للحكم شرعى واما الزنا فذ فعبه بقوله وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه حتى يرد ما اورده بل انما هو سبب

اى الاول
نردع ٢٢

للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عد وان فيه اى الولد لا بالنظر الى حقوق الله ولا بالنظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله ان الولد هو الاصل في استحقاق المحرمات اى يحرم على الولد والاب والواط وابنه اذا كان انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا وهذا الولد الذى اصل في المحرمات لا عد وان فيه ثم تتعدى هذه المحرمة منه اى من الولد الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير فحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلته على المرأة لان الولد اوجد اتحادا بينهما ولذا اضاف الولد الواحد اليهما جميعا فعلى هذا ان كان ينبغي ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى ولكن جاز دفعا للمخرج وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا الى اسبابه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخلى بشهوة فكما ثبتت المحرمة من الزنا ثبتت من هذه الامور فالزنا واسبابه اقيم مقام الولد الذى هو الاصل في هذه المحرمة وما قام

مقام غيره انما يعمل بعلّة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة **فصل في حكم الامر**

ع

مقام غيره انما يعمل بعلّة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالزنا لما اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في افادة التطهير نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلفا للماء في افادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذا في هذا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر في اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحلّال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو يسبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض الى فاقم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديرا واحتياطاً وكما ان الوطى الحلال مفض اليه كذا الحرام مفض بلا تفاوت فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمة لانه انما يعمل بمحيثة النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما يظهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لانه لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للحرمة وهى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله بها علينا حيث قال **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا** وعندنا كما اثبتت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشبهة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة ونسبتها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام **فصل في حكم الامر**

والنهي في ضد ما نسب اليه باختلاف العلماء في ذلك المختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره

والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك ليس الخلاف في هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده قطعاً ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لا تفعل انما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهي عن الشئ المضاد له فاذا قيل تحرر له هل له اثر في منع السكون حتى يكون قوله تحرر كمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرانه يتضمنه ثم اقتصروا على هذا وزاد القاضى ومتابعوه على هذا فقالوا النهي مثل الامر في الوجهين ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وتحريراً ومنهم من قال ان الامر اذا امكن للوجوب فهو نهي عن الضد تحريماً بخلاف الامر الذي للندب فانه لا يكون نهيّاً عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهيّاً عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً ايضاً وهو المختار عند الغزالي وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعي والمختار عندنا اي عند المصنف والقاضى الامام ابو زيد وشمس الاثمة ونحر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده واذا لم يكن الاشتغال به اي بالضد مغتوراً لما مور به لانه حين التفويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر الى التفويت وان كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اي الامر بالشئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له

له اصحاب النهي
عن الشئ نفس
الامر بضده و
ما فيها انه يتضمن
نفسه
اي امر بالشئ
نفسه
نفسه

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يفوته الأمر فاذا لم يفوته كان مكروهاً كالأمر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصد احتق إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه يكرهه وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهى مقتضياً في ضده أثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس الخيط

ولما كان ينوهم من قوله (لأنه ساكت عن غيره) أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً والمحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلوة والنصوم دفعه بقوله ولكنه أى الأمر بالشئ يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر لأن طلب وجود الشئ يقتضى انتفاء ضده وثابت بهذا الطريق أى بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالأدنى وهى الكراهة فلا يثبت الحرمة وفائدة هذا الأصل وهوان الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده كما ثبت الآن أن النهى يعاى تحريم الضد في صورة التقويت لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر ذلك التحريم إلا من حيث أنه يفوت الأمر أى المأمورية فاذا لم يفوته كان الضد مكروهاً بالإحرام كالأمر بالقيام بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى ليس بنهى عن القعود قصد احتق إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بهذا القعود لأنه لم يفوت به المأمورية إذا قام بعد القعود ولكنه يكرهه لما فيه من تأخير المأمورية ولما كان حكم الأمر في الضد منصوحاً عن السلف كما بين ولم يكن حكم النهى على وجه الاحتمال بناء على أن النهى ضد الأمر فقال وعلى هذا القول وهوان الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده يحتمل أن يكون النهى مقتضياً في ضده أى ضد المنهى عنه أثبات سنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب كما أن الأمر بالشئ يقتضى اثبات الكراهة في ضد المأمورية ليحسن المقابلة وفي قوله كالواجب إشارة إلى أن قوة الواجب كما أن الكراهة أدنى من الحرمة وليس المراد من السنة السنة المتعارفتين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً إلى الوجوب ولهذا أى لأجل أن النهى يقتضى سنة ضده قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس الخيط بقوله هط الله عليه وسلم لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحداً لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما يلبس المحرم من

كان من السنة لبس الأزار والرداء فصل في بيان أسباب
الشرائع أعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب
جعلها الشرع أسباباً لها

التياب كان من السنة لبس الأزار والرداء لأنه لما نهي عن لبس الخيط كان مأموراً باللبس غير الخيط
والرداء والأزار في غير الخيط أو في ما يقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء فصل
في بيان أسباب الشرائع أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها
السبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود ومنه سمي الجبل سبباً لأنه كان
التوصل به إلى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمد يد بسبب إلى السماء ومنه سمي الطريق به
لأنه كان التوصل به إلى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل
السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفاً لاثبات حكم شرعي بأن دل السمعي على أن الشارع
جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني ففيها ثلاثة مذاهب **الأول** مذهب عامة اصحابنا
وبعض الشافعية وجهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله أعلم أن أصول الدين
وهو الأيمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة أي ثابتة في الشرع بأسباب جعلها
الشرع أسباباً لها أي تلك الأصول والفروع وحاصله أن الأحكام الشرعية أسباباً لتضاف
إليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لأن الموجب للأحكام
هو الله تعالى وحده والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم ينعكسون
الأسباب أصلاً ويقولون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص
عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع
بإيجاب الله تعالى مستدلين بأن الإيجاب صفة خاصة لله تعالى كصفة الخلق و
في إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى وبأن الأسباب لو كانت عللاً
للأحكام لما تصور الانفكاك بينهما وبين الأحكام والحال أنه يوجد لأن الأسباب
كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا يتحقق الأسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه وأشار الشيخ إلى جوابهما
بقوله جعلها الشرع أسباباً لها فإنا لا نقول أن الأسباب موجهة بنفسها حتى يلزم

في

المذهب الأول

المذهب الثاني

كالج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها والعقوبات بأسبابها
والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما أتضاف إليه

قوله عن الله تعالى اذا ايجاب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلان الحكم فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجمل الاسباب موجبة الا يجعله تعالى اياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات عن من امن ولم يهاجر اليها فبني على دفع الحرج والمدن هب الثالث لجمهور الاشاعرة وهو انهم فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف وجوبه اليها لانه حاصل بكسب العبد فيضاف اليه واما الثاني اى العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب بالدليل وهذه مثلة للاسباب كالخروج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الخروج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى والله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما استعرف واما الوقت فنشره لجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر فهو سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضي الامام ابو زيد وصدرا لاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالخروج الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر يستوى فيه الايام والليالي والصلوة متعلق وجوبها باوقاتها فيكون اوقات الصلوة سببا لوجوبها لان الصلوة تضاعف اليها ويتكرر تكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها والعقوبات اى الحد وديتعلق وجوبها باسبابها وهى الجنائيات التى تضاعف الحد وديها كالزنا والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحد وديتكررها ولا تجب قبلها بل تجب بعدها والكفارة التى هى دائرة بين العبادات والعقوبة لانها عمادة من وجه حيث لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجنائية فوجوبها يتعلق بما تضمنت الكفارة اليه اى يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى

من سبب متردد بين الحظر والاباحة والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس بتعاطيها والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر بالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء يصلم اضافة الوجوب اليه ثم يتيم به بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحة يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العباداة والعقوبة جعل سببها امرا ذا اثرين الحظر والاباحة ليناسب السبب والمسبب كقتل الخطاء فانه دائرين الحظر والاباحة اما الحظر فلترك القهرى واما الاباحة فلان الرمي الى الصيد امر يباح فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العباداة والعقوبة تضاف العباداة الى الاباحة والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلم المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الخث سببا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيرها مشروعة بتعلق البقاء اى بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اى المحكوم من الله بتعاطيها اى بمباشرة المعاملات يعنى السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرةها لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذي يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن اللتى لا يمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين افراده والى اذ واج بين الذكر والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم وهي المعاملات الشرعية فالتقيل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلتم بل هو سبب لمشروعيتها فتأمل والايمان بالله تعالى كما هو باسماؤه وصفاته متعلق وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو في الحقيقة بما يجاب الله تعالى كسائر الايجابات لكنه في الظن منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العبادة وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لا نكر المعاندين وجوبه ولم يكن الا التزام عليه وانما اخرا الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخرا اللهم اختمني بالايمان وانما الامر بالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب عن اعتراض منكرو الاسباب وهو ان كل الوجوب بالاسباب لزم تحصيل المحاصل لكون الامر

وكذا له هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلق به لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سببا له

للإيجاب اتفاقا وتقرير الجواب أن هاتين شيان الأول نفس الوجوب والثاني وجوب الأداء وهما متغايران فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب ولا يحصل منه وجوب الأداء إذا لم يكن الشيء واجبا في الذمة ولا يكون أدائه واجبا في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجه فإن الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس أدائه واجبا في الحال نعم يجب أدائه بعد الطلب كذلك وجوب الأداء يتعلق بالامر بعد كون الشيء واجبا بسببه السابق عليه وذلك لا يدل على هذا الأصل وهو أن نفس الوجوب بالأسباب وجوب الأداء بالامر إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة يعني إجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم يزد جنونه وأغماؤه على يوم وليلة دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب وجوب الأداء بالامر إذا لم يزد في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم أن الوجوب بالسبب فإن قلت وجوب القضاء بوجوب الاتفاق ولا انتباه عبادة مبتدئة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله إذا لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة احتراز عن المجنون والأغماء الذين زادوا على يوم وليلة فأنهم إذا زادوا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوة عليهما ولا التزام على الشافعي لا يصح إلا بالنائم لأن عندنا لا يجب عليهما الصلوة إذا كان المجنون والأغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة ولما فرغ من اثبات هذا الأصل شرع في بيان أمارة كون الشيء سببا فقال وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلق به يعني علامة كون الشيء سببا للشيء أمران أحدهما أن يضاد الحكم إليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وإن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون الشيء المضاف إليه سببا له أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف إليه كقولك كسب فلان أي حدث بفعله لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى إخص الأشياء ليحصل التمييز وإخص الأشياء بالحكم إنما هو سببه لأنه يثبت به فكأن الإضافة إليه أصلا

وإنما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمه فتكرره بتكرره دلالة
يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الرأس
في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب
الزكاة بتكرره الحول

ولما كان يتوهم ان الشيء كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفعه بقوله وإنما يضاف الى
الشرط مجازا للعلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضا فتأباه الشرط العلة من هذا
الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه المصم بقوله وكذا اذا لازمه فتكرره
بتكرره دل جواب اذا أنه يضاف اليه يعني كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك
ملازمة الشيء بالشيء وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحادثه
والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر
او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يحتمله كما عرفت فتعين
الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا والفطر اى وقته شرطا مع وجود

له في الغرب
ما يميزه اي نقلا
بكتافية ١٢ منه

الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الرأس في كونه سببا جواب سوال يرد هنا وهو ان
صدقة الفطر كما يضاف الى الرأس ويقال زكاة الرأس كما في قول الشاعر زكاة رؤس
الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمر يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر
فباى وجه جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير
الجواب انه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الرأس لاجل وصف
المؤنة اى القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النسبي
صله عليه وسلم قال وايدأ بمن تعمل من اهل البخارى وعن ابى هريرة وحكيم ومسلم
عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو
الرأس لا يتي على غيره دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه
ان الترجيح للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر بتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس لانه
لا تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب الزكاة بتكرره الحول يعني

بعض
من
الزكاة
في
الغزمية

لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سببا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول و
يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج
وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة
وهي في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

بعض

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرار الشرط الذي هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الرأس وهو ان
لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الفطر اى وقته كما ان المال الذي هو سبب
الزكاة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الحول الذي هو شرط له لان الحول يتضمن فصولا اربعة
يتفاوت فيها الاسعار ويحقق النماء الذي هو صفة المال جعل كانه متكررا فكذا الحال في الرأس

لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سببا لوجوب وهو اى الوصف المؤنة يتجدد بتجدد الزمان

كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد
الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعنى لما صار الرأس سببا لوجوب الصدقة بوصف المؤنة كما عرفت
وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كما ان النصاب سبب
لوجوب الزكاة بوصف النماء والنماء يتجدد ويتكرر بتكرر الحول صار المال متكررا بنفسه لتكرار وصفه حتى
يتكرر وجوب الزكاة في نصاب احد بتكرر الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرر الوصف

تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج
حكما بالتمكن من الزراعة يعنى مع ان السبب العشر والخراج واحد وهو الارض النامية حقيقة
في العشر والارض النامية تقديرا في الخراج بان يتمكن النماء من الزراعة يتكرر وجوبها بسبب
تكرار وصف السبب وهو الخراج حقيقة في العشر والتمكن في الخراج وذلك لان بتكرار الوصف جعل

السبب متكررا تقديرا في تكرر الحكم بتكرار التقدير فلذا حدث الخراج من الارض حقيقة فاجب
العشر وان اضطلعت الارض افة يسقط تيسيرا بحال المسلم ويتكرر وجوب تكرار النماء واذا وجد
التمكن من الزراعة وجبا الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يلقى بحال الكافر للتوغل في الدنيا
فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة انقصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهى في

احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى العزيمة في الشريعة

من
الزكاة
في
الغزمية

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل والفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة
فيه وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن حتى يكفر
جاحده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه
شبهة وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركه اذا استتفح باخبار الاحاد

اسم الاحكام كما يكون شرعاً باعتبار العوارض كالانطمار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكماً اصلياً
شرعاً ابتداءً من الله تعالى سواء كان متعلقاً بالفعل كالما مورات او التارك كالمحرمات والرخصة
في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام
يكون شرعاً باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على الغذور وهو السفر والمرض وكذا قصر
الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها ولا الاول
فرض والثاني لا يخلو ما ان يعاقب بتركه ولا الاول واجب والثاني لا يخلو ما ان يستحق تاركه الملامة
اولا الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار التارك وكذا المكروه في الواجب و
المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت
وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب العلم القطعى اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بغير
اختيار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختيار
فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذه من عطف الخاص على العام وعملاً بالبدن يعنى يجب
العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والافعال والتصديق بالقلب كاف
حتى يكفر جاحده اى ينسب الى الكفر منكروه تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر
ان لم يكن التارك على سبيل الاستحفاة بالشريعة ولا فهو كافر وهذا التفريع على العمل بالبدن قوله
بلا عذر احتراز عن التارك بعد رفاة التارك بالعدو الشرعى لا يكون فاسقاً والواجب ما ثبت
وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد او في دلالة كالعامة
المخصوص البعض والمجمل والمأول وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين لما في دليل من
الشبهة حتى لا يكفر جاحده لا نقطاع العلم القطعى ويفسق تاركه اذا استتفح باخبار الاحاد

وأما متا ولا فلا والسنة الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء
بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب لأنها طريقة أمرنا بأجائها فيستحق
اللائمة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهة
والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب
الأذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به

بان لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر وأما متا ولا فلا
اي فان ترك العمل باخرا لأحد بطريق التأويل بان يقول هذا التعريض في أو مخالف
لكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به
العلماء والسنة الطريقة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة وحكمها ان
يطالب المرء بإقامتها احترازا به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترازا به عن الفرض ولا وجوب
احترازا به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتقسيم الثاني لمطلق
السنة ثم استدلل على قوله يطالب المرء بإقامتها بقوله لأنها أي السنة طريقة أمرنا بأجائها لقوله عليه
الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ثم اهمل إيراد أو ودور التزدي و
ابن ماجة فيستحق التارك اللائمة أي الملازمة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها وهذا تفرع
على قوله فيطالب المرء بإقامتها والسنة المطلقة نوعان أحدهما سنة الهدى كالجماعة والأذان والأقامة
وتاركها يستوجب إتي يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر
على تركها يقاتلوا بالسلام من جانب الامام كما ذكرت بل لأحداث الصيحة والآثار القوية وثانها
سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه
السير جهم السيرة وهي المحصلة فخصاله عليه السلام في القيام والقعود واللباس وغيرها لم تصد رخصة
على وجه العبادة قصد ابل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا
أي على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكراهة ونوع لا يوجب تركها ذلك يخرج الالفاظ
المذكورة في باب الأذان من قوله أي قول يكره او قد اساء او لا بأس به يعني لما ثبت ان السنة
بعضها يوجب اساءة وكراهة تركها وبعضها لا يختلف اجوبة ذكرها محمل في المبسوط في باب الأذان
فحيث لزم ترك السنة الموكدة أي سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنقل اسم للزيادة
 ونوافل العبادات ثم وائد مشروعة لنا لاعليتنا وحكمه انه يُثاب
 المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشروع عندنا
 لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه

الاذان قاعدا ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفته السنة وان صلى اهل مصر جماعة
 بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في
 جوابه ولا بأس كما قال ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم اخرفي كل موضع قال قد اساء او يكره
 يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكراهة لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال
 لا بأس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم البأس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد
 فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد
 في الوقت اقول انما اورد المصنف هذا لتمام القائدة والا فلا دخل له في المبحث لان الكلام
 في السنة لا في الواجب والنقل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء
 كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي
 زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض
 والواجبات والسنة مشروعة لنا لاعليتنا أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناها استحق الثواب
 غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما
 ستعلم من حكمها وحكمه أي النقل انه يُثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة
 سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لمخلوه عن الفرضية والوجوب وكذا لا يلام
 على تركه لمخلوه عن السنية ويضمن بتركه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافية
 بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النقل سواء كان صوماً او صلوة يلزم عليه اتمامه
 عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل
 الدليل انه لما شرع في النقل فقد ادى جزء منه وصار هذا الجزء مسلماً ومقوضاً اليه
 تعالى فوجب صيانتها عن البطلان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم
 لا يفيد حكماً ولا يترتب عليه اثر ما لم يكن تاماً بان يكون شفعاً او صوم فان ادى بعض
 الصلوة او بعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالنذر صار به تسمية لأفعلا ثم وجب لصيانتها ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أولى وأما الرخص فأنواع أربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فإن أفسد فعله ان يقضيه لتكون فيه صيانة وهو كالنذر صار به تسمية لأفعلا أي الشرع في الفعل مقيس على النذر فالنذر يصير به تعالى بمجرد الذكر بان يقول به على ان اصوم او اصلي ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه ثم وجب لصيانتها ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أولى يعقل المنذور والمؤدى يصير كل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما المنذور فلانه جعل به بمجرد التسمية ولا شك ان ما يصير به فعلا أقوى مما يصير له تسمية لانه بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم فلان يجب بقاء الفعل في المؤدى الذي هو أقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجبا بالاتفاق حتى يلزم على الناظر شروع الفعل بمجرد الذكر فان يجب رعاية الفعل الذي صدر من المنتقل بان يلزم عليه اتمامه أولى من وجهين الأول ان الفعل أقوى من الذكر والثاني ان اتمام اسهل من الابتداء وقال الشافعي لا يلزم عليه اتمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النقل وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه ثم لو ما شراه ابو داود والترمذي عن ام هانئ قالت لما كان فقير مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وآله وام هانئ عن عيمته فجاءت وليدة عتبان في شرب فناولته فشربت ثم ناولام هانئ فشربت منه فقال يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها أأنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا اقول لم اجد عدم المضرة الاخر فبما انهم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام راما القضاء فلازم ولناشراه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهينا فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهينا فاكلنا منه فقال اقضيا ويا اخر مكانه واما الرخص فأنواع أربعة بالاستقلال ووجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محقة او لا بل يكون اطلاق الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام أربعة وهذا التقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فاندفع ما توهم ان التقسيم فاسد لمخبر

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
 احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعى الحقيقة فما استتيح مع
 قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء
 كلمة الشراك على لسانه وافتارها في نهار رمضان
 واتلافه مال الخير

بعض الاتسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة
 اى من حقيقة الرخصة وهى ما تبقى فيه عزيمة معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة
 ايضا في مقابلتها حقيقة احدهما احق من الآخر اى احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر
 ذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت الرخصة ايضا
 حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثانى فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كونه
 الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مد الحقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت انفا ولو كان
 من المجاز اى يطلق اسم الرخصة عليها بطريق المجاز احدهما اتم في كونه مجازا من الآخر ففي القسمين
 الآخرين لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق
 اسم الرخصة عليها مجازا اتم في القسم الاول منهما لما فانت العزيمة في جميع المواد كانت
 الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثانى فان العزيمة في
 بعض مرادها موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعى الحقيقة فما استتيح اى
 عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه
 جميعا فلما جمع فيه المحرم والحرم فيكون الكف عند عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعذر
 فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء كلمة الشراك على لسانه
 بان اكراه رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشراك
 او تملك او قطعت يدك او رجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا
 بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمه كلاهما
 موجودان والعزيمة في الكف عنها احق لو صبر ومات لمات شهيدا او افطاره في نهار رمضان بان
 اكراه الصائم بما فيه الجاء على الافطار فله رخصة في الافطار مع قيام المحرم وهو شهر رمضان والمحرمه
 مع ان العزيمة عدم الافطار حتى لو صبر ومات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكراه

وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة او
و اما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كغسل
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
ولهذا اصح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخس
لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمآن مع ان المحرم والمحرمة كلاهما
موجودان والعزيمة فيه الترك حتى لو صدر وقتل لمات شهيدا وجنابته على الاحرام حتى لو اكره
المحرم بما فيه الجاء على ان يحثي على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
مع قيام المحرم والحكمة والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات مأجورا وتناول المضطر مال
الغير اى من اضطر بالمحمصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
حق المالك مرعى بعده بالضمآن مع ان المحرم والمحرمة موجودان والعزيمة عدم الاكل
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعني من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف
للسلطان الظالم جازله ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والمحرمة موجودان والعزيمة ان يأمر
بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في
جميع الصور اى مأجورا واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان
نزال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي
عنه كان غير احق كغسل المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعني ان
المريض والمسافر يرخس لهما في الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخس
ولهذا اى الاجل قيام السبب في حقهما صح الاداء منهما حتى لو صاماً بهنية الفرض يجوز
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحنزة ابن عرس والاسلمي
ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا افرع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
قبل ادراك عدة من ايام لم يلزمهما الامر بالفدية هذا افرع على
تأخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكم ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة
 فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضيئها ليس موافقة
 المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما
 التمر فوعى المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كالمكره على الفطر في نهار رمضان اذا افطروا قبل ادراك زمان القضاء يلزم
 الامر بالفدية وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجهين احدهما
 كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما ستعلم حتى ان الصوم افضل عندنا لكمال
 سببه وهو شهر والشهر وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التجيل كالدين المعجل وتردد في
 الرخصة يعني الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم
 لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
 من حيث تضيئها ليس موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها
 مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
 الصوم افضل يعني ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعفه الصوم فخر
 الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه ان يجهاذا ومشاعل اخرى فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر
 كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ومات يموت اثما و
 اليه يشير قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر ثم اء الشيطان بخلاف النوع
 الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبها لحق الله تعالى فلو مات
 كان ماجرا وقال الشافعي في احد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان
 الافطار اولى لما روي بيناه ولما روى مالك والشافعي والثوري عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله
 عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر
 على الصائم واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعني النوع الاول (من
 القسمين الاخيرين) الذي هو اتم في كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط
 عنا ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة كقطع الاعضاء الخاطئة

الى ان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تخفيض او اما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتميم وعدم مخالطة المحاضنات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في الحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الركوة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثبيلة التي كانت في امر سابقية و رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعتلال جمع على فان ذلك اي وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عما يسمى رخصة مجاز لان الاصل اي العزيمة في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احبانا اثمنا وعوتبنا فلم يكن ذلك الوضع والاستقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة المجازا من حيث هو نسخ تخفيض او تخفيفا يعني انما سمي رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فذهبت الاحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ في اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشرووع في بعض المواضع فلذا صار ناقصا في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية اي تعيين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعني العينية في عامة البيوع شرط لينتهى القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي والبوداوي بمعناه ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

وكذلك الخمس والميتة سقط حرمتها في حق المكروه والمضطر أصلاً
للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله
في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه وكذلك قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم بجاز من حيث انها لم تنق فيه مشروعة أصلاً اذ حقيقة الرخصة مبنية على
المشروعية أي العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخرى من البيوع فلها شبهة بحقيقة
الرخصة فلذا صار انقاص في المجازية وكذلك أي اسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمس و
الميتة فانه سقط حرمتها في حق المكروه بالفق والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى و
قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فقله إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فتبدلت
الحكمة بالإباحة في حقها ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما أي عن
الخبر والميتة عند الضرورة فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمس في هذا الوقت ومات يموت أثم
فاطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها بجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها
باقية في حق غيرهما فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقاص في المجازية و
عن أبي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بما كما في اجراء كلفة الكف بالاكراه فيكون
من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا ثم عليه ان الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لان الغفران
يترتب على ارتكاب الممنوع والكجواب ان المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا المقدار
ممنوع فلذا اورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمرة الخلاف فيما اذا حلف لا يأكل حراماً
فاكل الميتة في حالة الاضطرار رجحت عندنا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة
المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه لان استئثار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكيمية ثبت ان الغسل الذي هو
العزيمة ساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكن مشروط في حال
عدم التخفف فكان انقاص في المجازية فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك أي مثل ما
تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا أي اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فخره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلها اسقاطا محضاً استدلالاً بلبيل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر ونجته سواء في انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركتين فان صلى في الظهر اربعاً كانت الاخرى نافلة ولا يجوز خلط النقل بالفرض قصد او عند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعزيمة ودليله قوله تعالى واذا اضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصير بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا لباحة دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتطبيب انفسهم لمظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناح في القصير وان قيد بالخوف اتفاق لا يترقت القصير عليه كما استعلموا دليلنا ما بينته المص بقروله وانما جعلناها اى هذه

الرخصة اسقاطاً محضاً للعزيمة استدلالاً بما مر من احدها بلبيل يوجب الرخصة والثاني معناها اى بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال

النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا حديث يعلى بن امية قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسللت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته رواه مسلم

الترمذي مع فرق يسير ولا يني حنفية ايضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الضحى ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضار اربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثر عائشة

متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخاري سماه النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدليل

ان النبي عليه السلام سمي هذا القصير صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التملك

وأما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
الأكمال أصلاً ولأن الاختيار بين القصر والأكمال من غير ان يتضمن رفقاً
لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطاً محضاً لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول
العبد وان كان المتصدق من لا تنزم اطاعته فان كان من تنزم اطاعته وهو الله تعالى فأولى بعدم
الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقد بها
وعمل بها فاندفع ما قال الشافعى ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
فقبل القبول بقى على ما كان وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين
لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل
من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق باسقاطاً محضاً وأما المعنى فهو اى

الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الأكمال أصلاً والحاصل
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شئ
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا
تتضمن اليسر اما فضل ثواب كمالى الأكرام على اجراء كلمة الكفر واما يسر الخريس في الرخصة كموافقة
المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذا ان الامر ان لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اطلاقاً اى اسقاطاً للعزيمة
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضاً ليس فيه
يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الأكمال براسه والشأن في

ما بينه بقوله ولأن الاختيار بين القصر والأكمال من غير ان يتضمن الأكمال رفقاً لا يليق بالعبودية
اذ لم يكن الاقدام على الأكمال خالياً عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بحاله ذلك اذ هو من
خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير دفع يعود اليه ومضرة تدفع عنه
ثم اجاب عن قياس الشافعى بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة
بالصوم اى لم يجز في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

واليسر فيه متعارض فصار التحير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهور ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً وأما ظهر المسافر والمقيم أحد فبالتحير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلاثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو راحة عن ابي حنيفة ر أنه رجع اليه قبل موته بثلاثة ايام

المسافر فلم يبق الغزمية فيه فيجوز للعبد ان يعمل بالغزمية بخلاف صلاة المسافر فقامم على هذا غير مسديد ثم اوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله واليسر فيه اي في الصوم حين العمل بالغزمية متعارض لليسر الذي يكون في الرخصة اذ في الغزمية ايضا يسر وهو موافقة المسلمين فصار التحير فيه اي بين الافطار والصوم لطلب الرفق فلا يمكن الاقدام على الصوم خالياً عن اليسر اذ فيه يسر وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض على ما ذكره من ان الاختيار اذ لم يتضمن الرفق لا يثبت بالعبودية بان العبد الذي اذن له مولاه للجمعة بخيرين ان يصلي اربعاً وهو الظهور وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة فهذه التحير بين القليل والكثير من غير رفق اذ لا يسر له في الظهور بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقص بتغيير العبد المأذون في الجمعة لان

الجمعة غير الظهور ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً اي عني الجمعة والظهور ان متغايراً حتى لا يجوز احدهما بنية الآخر ويشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر واذا ثبت المغيرة فيجوز ان يكون الرفق في كل واحد منهما اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهور فباعتبار عدم الخطبة والسعي فلا يتحقق في احدهما خاصة وهو الأقل عدداً اي الجمعة حتى يتم اعتراضه واما اظهر المسافر وهو الركعتان في ظهر المقيم وهو اربع ركعات واحد حتى يصح بناء أحدهما على الآخر فبالتحير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق لتعين الرفق في الأقل عدداً فامل وقد يجاب باننا لا نسلم ان العبد غير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الاذان كما في المحرر حتى يكره له التخلّف كذا في غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسألة من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلاثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو راحة عن ابي حنيفة ر أنه رجع اليه اي الى قول محمد قبل موته بثلاثة ايام يعنى على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج

له اشارة الى ان الجواب يتم باثبات الرفق في كل واحد منها سواء كان متعين او متغايراً فلا حاجة الى اثبات المغيرة فذكره

لا تخمساً مختلفان حكماً أحدهما قرينة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا
 هما سواء فصار كالمدر إذا جنى لزوم مولاة الأقل من الأرض ومن القيمة
 بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض أخير يدعى الأصل المذكور وهو أن قال أن دخلت الدار فعلى صوم
 سنة فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة تخيير بين صوم السنة باعتبار أنه نذر فعليه
 وفاء النذر وبين صوم ثلاثة أيام باعتبار أنه كفارة يمينه فهذا التخيير بين القليل والكثير من
 غير رفق إذا لا يسره في صوم السنة بل الرفق في الأقل عد امتنعين والجواب ما بينه المصنف بقوله
 لا تخمساً أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام مختلفان حكماً وإن اتفقا صورة لأن صوم السنة قرينة
 مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة
 والزجر فصم التخير طلباً للامتناع عنده واليه يشير بقوله أحدهما قرينة مقصودة والثاني كفارة
 وهذا التخير إنما يتحقق إذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور فإن كان التعليق
 بشرط يريد وقوعه مثل أن يقول إن شئني أسه مرضي فعلى كذا فلا تخير بل الواجب عليه الوفاء
 بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موثر فانه لو كان موثراً لا يتعين في حقه
 التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يتأتى التخيير وفي مسئلتنا
 أي في مسألة ظهر المسافر هماً سواء أي القصر والكمال سواء بدليل بناءً واحد هماً على الآخر واتحادها
 في الشرط والأسم فلا يتضمن التخير فقابل يتعين اليسرى القصر فصار أي ما ذكرنا من تعيين
 القصر في حق المسافر كالمدر إذا جنى لزوم مولاة الأقل من الأرض ومن القيمة يعني ما ذكرنا من
 أن اليسر متعين في قصر المسافر فلا يفيد التغير نظير لمسألة المدر فإن المدر إذا جنى جناية بان
 اتلف مال إنسان يلزم على المولى ما هو الأقل من القيمة ومن الأرض عينا لاتحاد الجنس لأن القيمة
 من جنس الأرض فيتعين الرفق في الأقل خاصة كما يتعين الرفق في قصر المسافر فلا يتخير
 بين أداء قيمة المدر وبين ارش الجناية لعدم تضمن التخير فجاباً بخلاف العبد لما قلنا فانه
 إذا جنى جناية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه إلى ولي الجناية وبين دفع ارش الجناية وإن
 كان قيمة العبد أقل أو أكثر من الأرض وذلك لما قلنا في تخيير العبد المأذون في الجمعية
 من أن التخير بين الشئيين المتغايرين يفيد الرفق وفي العبد أيضاً امران متغايران
 أحدهما دفع العبد بعينه والثاني دفع الأرض فأتى مختلفان صوراً

له وهو أن
 التخيير إذا لم يتعين
 رفقاً لا يلحق
 بالعبودية
 أي قوله
 أن دخلت الدار
 فعلى صوم سنة
 ١٢ منه

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول السنة نوعان من سبل

ومعنى فان احد هما مال والاخر رقية وعند المتأخرين لا يتعين الفرق في الاقل عدداً بل يتخمن كل واحد منهما وفقاً فيفيد التخير فقاما في العبد المأذون في الجماعة فيفيد التخيرين الجمعية والظاهر المتأخرين وفقاً ولما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما كان تعريفها مشهوراً عند الانام اعرض عنه وشرع في تقسيمها وقال **باب في بيان اقسام السنة** السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافذة التي يتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضاً يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى افعال الصحابة وادعائهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا اورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والخبر والحديث بمعنى واحد حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمرئوم والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث وما فيه احوال السلاطين والاعاجار الماضية خبر اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في الكتاب فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب كالمبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ فهذه الابحاث كلها لا توجد في الكتاب لانه من خبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من سبل بان يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو من سبل

ملله والمراد بالسنن
اي فعل اعدائه
قال شيخنا في حاشيته
عليه السلام وهو
لم يترك عليه ولم
يمنع بل سكت
وقرر ويقال
للاول السنة
القوية ولثاني
الغليظة ولثالث
القرينة والسكون
منه
سنة قوله
رفع لما يروى
التواتر ليس
بمقصود بالسنة
لانه يوجد في
الكتاب ايضاً
فدفع بقوله
والاصل اربع
ومد بعض الاما
وكس كما لا توجد
فيه فاقسم
منه

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضم له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند من وجه دون وجه فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وأما عند المحدثين فسقوط السند ان كان من اوله اي من المصنف وهو المعلق ومن صورته ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي والا التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بان يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلوا ما ان كان السقوط بأشئين فصاعدا مع التوالى فهو المعطل والا اي ان لم يكن السقوط بأشئين مع التوالى او سقط واحد فقط او أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالى فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بان يقول الراوى حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بان يقول قال النبي صلعم كذا مثلاً لا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فالمرسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضم له الامر فيظهر للراوى واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهوى هذا القسم من المرسل فوق المسند عند ناحتي يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك واحمد بن حنبل في احدي الرايتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقينا لامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالحجة اذا تأيد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا لانه عند جهالة صفات الراوى لا يقبل حديثه عند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبته الى النبي

فان من لم يتصحه له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه
 لكن هذا ضرب فرية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسج بمثله واما مراسيل
 من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما روى
 مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا قبل الا
 مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صل الله عليه وسلم اول فان من لم يتصحه له الامر اى امر الحديث كمال الوضوح نسبه الى ذلك
 الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عندي يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك
 فاما اذا اتفق عنه طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال النبي خطاه عليه وسلم كذا وكذا كان
 يردانه على هذا ينبغي ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان
 المرسل لما كان فوق المسند والمسنود ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يرق المرسل
 على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد امر تبته على
 الاحاد فلحق بالمشهور اذا لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله
 لكن هذا ضرب نوع فرية زيادة يثبت بالاجتهاد والرأى فلم يجز الزيادة التي هي في معنى النسج
 بمثله فانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأى والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور
 فان فريته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اى مراسيل
 من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدرر اهي
 وفي المغرب اناسهم جنس كالمنكر فقد اختلف فيه اى فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء
 وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخي يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل
 القرون الثلاثة توجد في من بعدهم وهي الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد
 القرون الثلاثة زمان فسق ولم يشهد النبي عليه السلام بعد التهم الا ان يروى الثقات مرسله
 كما روى مسنده فم يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة مثل ارسال محمد
 ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسائده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد في المثال
 تسامح لانه في القرن الثالث اى تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعي لا قبل مراسيل التابعين
 ومن بعدهم الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم ينكر المصنف القسم
 الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومستند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمُسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين أماكنهم وبيد هذا الحد
الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و
الصلوات الخمس واعد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيبلغ جلال اسناد
على وجه الارسل كحديث كاسم الابولي اسند اسرائيل بن يونس وارسله شعبة ولما فرغ من
المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسام ثلاثة لانه امامه روى برواية جمع
لا يمكن تطاؤهم على الكذب او لا وعلى الاول اما ان يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ
ذلك الخبر الى اخر ما بلغ الى هذا الناقل والا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول
الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تنابع اموري
واحد بعد واحد من الازمنة قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تنابعا من متتابعين واحدا بعد
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يعقيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصير بقوله
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم وعدم الاختصاص ليس بشرط عند الجمهور خلافا
للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارات التواتر
ولا يتوهم تطاؤهم اي توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسير لقوله لا يحصى عددهم
فيكون موافقا للجمهور لكن كثرتهم علة لعدم التوهم وعد التهم يشير الى اشتراط العدالة ولكنها
ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الاحاد وتباين أماكنهم اي تباعدها
وهذا يشير الى اشتراطها وهو ليس بشرط عند الجمهور بحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة
وانما ذكر المص هذه القيود لانهما قطع للاحتمال لانهما شرط حقيقة له ولما كان الغرض
هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد آخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفا
الى ان يتصل المراد برسول الله صلى الله عليه وسلم اي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقا
بعد طبقا بان يستوى فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع
ذلك العدد في قرن الصحابة يكون مشهورا ومتواترا وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و
اعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج والصوم هذا امثال المطلق المتواتر

وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر فصارت ينقله قوم
لا يتوهموا طوهم على الكذب وهم القرن الثاني و من
بعدهم وأولئك قوم ثقاة أئمة لا يتهمون

الملتواثر السنة لان في وجودها اختلافاً فقليل لا توجد وقيل هي انما الاعمال بالنيات قيل البينة
على المدعى واليمين على من انكر اعلم ان الشر وط الصيغة للتواتر ثلاثة كلها يرجع الى المخبرين الأول
تعدد دهم يبلغ في الكثرة ان لا يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثاني و كونهم
مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث ان يكون
ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً وانما التواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً
اي يحصل من التواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان لانه يحصل لمن
لا يقدر على النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان التواتر لا يفيد
اليقين اصله بل يحصل منه الظن والجمهور على انه يفيد اليقين ثم اختلفوا اضر وري هوام نظري
فالأكثرون على انه ضروري وقال ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من الشافعية انه استدلال اي نظري وقال الغزالي انه قسم ثالث وتوقف
المرتضى والأمدى ولما اتناخذ من انفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر
كما نجد العلم بالخصوسات بلا فرق بينهما وما ذلك الا بالاخبار ولا ندر لو كان نظرياً لا احتيج
الى ترتيب المقدمات واللازم متفق حصوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا والثاني المشهور وهو
ما كان من الأحاد في الأصل اي في قرن الصحابة ثم انتشر فصارت ينقله قوم لا يتوهموا طوهم
على الكذب وهم اي القوم النافل اهل القرن الثاني ومن بعدهم اي الثالث وانما قد بدأتها
في القرن الاول والثاني لانه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لاسمى
مشهوراً الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت في هذا الزمان بكثرة التدوين ولكن لا يقال لها مشهور
ولما كان يتوهم ان الخبر المشهور على ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجيحه على الأحاد
لانه ايضا كان غير مشهور في القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلك دفعه
بقوله وأولئك اهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه قوم ثقاة أئمة لا يتهمون بالافتراء

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
 احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابيان يضل جاحده ولا يكفر وهو
 الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك
 مثل زيادة الرجم والمسم على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
 فنصار ذلك الخبر بشهادتهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاد حيث لم يحصل له هذه
 المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فثبت بعلم اليقين لكن بطريق الاستدلال
 واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابيان من اصحابنا اندون المتواتر و فوق خبر
 الواحد يوجب علم طمانينة لاعلم يقين حتى يضل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على
 الكتاب ولا يجوز به التسخير مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي
 انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابيان الصحيح عندنا
 لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتذكير الضمير
 باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا علم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير
 تجاوزت بالمتواتر والمشهور الاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لا شترط المساوات
 فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدل بالتقييد جازت بالمشهور
 لانه متواتر من وجه واحد من وجه نظر الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر
 المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 كل واحد منهما مائة جلدة الآية فان في هذه الآية تحد الزنا مائة جلدة مطلقا اى سواء كان الزاني
 محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والثيب
 بالثيب جلدة مائة والرجم اى مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من
 اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجم في حق المحصن ولذا اقبل في هذا القليل نظر فان ثبوت
 الرجم متواتر لعنى كما صرح به في فتح القدير ومثل زيادة المسم على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم
 الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حاله التحفف او غيرها ولكن زيد عليه المسم في

له القائل
 مرلا ناعدا على
 بحر العلوم في
 شرح المسم
 ١١٨

والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة التحقّف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً ولييلة للمقيم ثم جاء مسلم قال أحمد ليس في قلبي من المسح شيء فداربعون حديثاً عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رُفِعَ أو لم يرفعوا وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الخفين كذا في فقه القدير أو قل على هذا حديث المسح متواتر المعنى وليس بمشهور لأن الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التسابع في صيام كفارة اليمين لأن في قراءة عبد الله ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قرائته مشهورة فيجبوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة نعم والنعم إنما يكون بالتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر دفعه بقوله لكنه أي الخبر المشهور لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به أي بكونه من الأحاد شبهة سقط بها أي بهذه شبهة علم اليقين بخلاف المتواتر فلا يفيد المشهور إلا علم الطمأنينة والثالث خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه وإيضار لمن اشترط عدد الأربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد أو الاثنان فصاعد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواة فان سواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رآه واحد وحكمه أي خبر الواحد وجوب العمل به ثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في الخبر إما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله إذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب فإنه لو كان مخالفاً لنقض الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقاً وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر

في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها ترك الحاجة به انه يوجب العمل

هل المجاز عندنا خلافا للشافعي وعامة الاصوليين ومثاله ما روى انه عليه السلام قال من
مس ذكره فليترضا فانه مخالف الكتاب وهو قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا فانها نزلت
في الاستغناء بالماء وهو لا يمكن الا بمس الفرج فلو كان مس الذكر من الحدث لما ثبت التطهير
بالاستغناء فتأمل وكذا قوله عليه السلام لاصولة الابغائحة الكتاب فانه مخالف عموم قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الاحاديث واكثر ان لا يكون
مخالفا للسننة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى منه فلا يصلم المعارضة به فيترك في مقابلته ومثاله
ما روى انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعى واليمين على من انكر واذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فخالفت بالتواتر اولى بالاعتبار
والثالث ان يكون في حادثة لا تعم بها البلوى لانه اذا كان فيما عم به البلوى فلا بد ان يكون مشهورا
او تواتر الحاجة الخلق اليه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق ولما لم يشتهر
علمنا انه مهو او منسوخ كما هو ذهب ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا وقال الشافعي وعامة
الاصوليين يقبل اذا ثبت سند له واليه ذهب اهل الحديث وذلك مثل حديث الجهم
بالسمية فانه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بينه بقوله ولم يظهر
من الصحابة الاختلاف فيها في الحادثة وترك الحاجة به اي بخبر الواحد حاصله لا يكون
الحديث متروكا عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث اذ عند ظهور
الاختلاف في الحادثة اذا لم يحتج احدهم بهذا الحديث علم انه ليس بثابت عندهم والا ما وجه
ترك الاحتجاج به عند مس الحاجة اليه فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من اصحابنا وعامة المتأخرين وقال اهل الحديث وغيرهم من الاصوليين هو حجة مثاله ما روى
عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا في
تلك المسئلة فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة الى هذا كما هو قول الشافعي وذهب
علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو ملهبا فلو كان ذلك الحديث ثابتا عندهم
لاحتم بعضهم به البتة فحكم هذا الخبر المشروط بطبشروا بربعة انه يوجب العمل لا العلم والطائفة
بل الظن وذهب احمد واكثر الحديثين الى انه يوجب علم اليقين وهذا خلاف ما نجد في انفسنا

بشرط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل لكامل الضبط
فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والعصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته
خلقة أو مسامحة أو مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحد
ما لم يظهر عدلته الا في الصدق الاول على ما بين ومضى الحسن عن ابي حنيفة

من اخبار الاحاد وجوب العمل بما ثبت بشروط اخرى غير اربعة السابقة تراعى تلك الشروط في
المخبر وهي اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذي يحصل بعد البلوغ والضبط
وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه اما الاسلام فلان الكفر
يورث تهمة في الخبر بعد اذ تهر وسعيهم في تحريب الدين بأدخال ما ليس منه فيه واما العدالة وهي
الاستقامة في الدين فلان الفاسق لا يبالي بالكذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما كمال
العقل فلان المخبر خصوصاً في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا يحصل
الا به فلا يجب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق اى لا يجب العمل
بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة وكذا لا يجب العمل بخبر العصبي والمعتوه لفقدان
الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بان كان
سهو ونسيانه اغلب من حفظه أو مسامحة اى عدم المبالاة بالسهو والخطأ أو مجازفة اى
التكلم من غير خبرة ويقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط الاربعة
تجب ان توجد في الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور
الذي لا يظهر فسقه وعدلته كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحد ما لم يظهر عدلته
واحتراز بقوله في باب الحد عن باب القضاء اذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جازعاً عن حقيقته
نظر الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهراً العدالة وهذا بخلاف من كان مستوراً اسلام او العقل
او الضبط حيث لا يقبل قوله لان القضاء ولا في الحد حيث اذ تلك الامور ليست ظاهرة في حق المرء
فاظهر الا في الصدق الاول اى لا يكون خبر المستور حجة في جميع الصدور الا في الصدق الاول واراد
به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين فخير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشرط على
ما بين من ان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير
القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث مراره البخاري فهذا تعديل من صاحب
الشرح وتعديله اقوى من تعديل غيره وسوى الحسن بن زياد تليد ابي حنيفة عن ابي حنيفة

له فان قيل
كيف يستعمل العقل
او البلوغ اقيم
مقامه والبلوغ
امر ظاهري لا يستتر
في حق من لم يره
فستدبر

١٣٣

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيهم من غير اراقه الماء فان اراق وتيهم فهو احوط للتيهم وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيهم فان اراق الماء ثم يتيهم فهو افضل وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

انه اي المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطمع لان العدالة ظاهرة من المسلمين وذكر ابي محمد في كتاب الاستحسان انه اي المستور مثل الفاسق فيه اي فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل خبره الحائضه بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد الصدور الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدلته مع ان الاصل في الماء هو الظهور ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه اي يجعل السامع رائه حاكما فيتحري في ان وقع في قلبه انه اي الخبير صادق يتيهم من غير اراقه الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الراي فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين فخير الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء وانما وجب عليه التيهم من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيهم فهو احوط للتيهم لاحتمال انه كاذب في خبره فخير لا يجوز له التيهم لوجود الماء الطاهر فلا احتياط ان يريق الماء ليصير عادما له فخير يجوز له التيهم يقيناً وان كان اكبر رائه انه كاذب في خبره واماً لو اخبر الكافر والصبي والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم في اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيهم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك لان في اعتبار اخبارهم الزام وهو لا ليس لهم ولاية الا لزام فان اراق الماء ثم يتيهم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصبا والعته لا ينافيان الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضي بالماء النجس فله ان يريق الماء ولا ليصير عادما له ثم يتيهم وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين
لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشرائط يبعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل
به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط لم يترجم جهة الصدق في الخبر
فيصالح ان يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به الزوم فشرطناها في امور الدين

الالزام واحترزه عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخصومات
فان في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والاهلية ولفظ الشهادة والعدو كذلك احترامه
عن المحقوق التي فيها الزام من وجدون وجركم لوكيل، وحج المأذون فان فيها يشترط احد شرطي
الشهادة اما العدة واما العدد اعتبار المعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلت
والمضاربات بان قال فلان جعلت مضارباً والاذن في التجارة بان قال لعبدان مولاك
اذن لك في التجارة فان في تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميّز عداً كان او غير عدل صبياً كان
او بالغاً مسلماً كان او كافراً حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين احدهما ما بينه
بقوله اعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة من الاسلام والعدالة و
العقل الكامل والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعث الى وكيله
او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الامور ووقع الفتور ولا
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم الضرورة
والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى
يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث
لا يعمل به لان عنده دليلاً يعمل به وهوان الاصل في الماء الطهارة فليست الضرورة
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بغير التحري بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا لا يعمل به والثاني ما بينه بقوله ولان اعتبار هذه الشرائط
انما يكون ليتترجم جهة الصدق في الخبر المذكور فيصالح الخبر ان يكون ملزماً بهذا الوجه وذلك اى
اعتبار هذه الشروط ليصالح ان يكون ملزماً انما يكون فيما يتعلق به الزوم من امور الدين فشرطناها
اى الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من الزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه لا الزام فيه
الا ترى ان الوكيل والعبد لا يلزمهما الاقدام على التصرف واذا لم يكن ههنا الزام فاي حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل
الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيد بأكبر الرأي لأن ذلك
أمر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره
للضرورة وكونه مع الفسق اهلاً للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه
بخبره ما يلزم غيره إلا أن هذه الضرورة غير لازمة لأن العمل بالأصل
ممكن وهو أن الماء طاهر في الأصل

إلى اعتبار تلك الشروط وإليه أشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات أي شرطنا
تلك الشروط فيما قلنا دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم
كالوكالات والمضاربات وما كان يرد أنه لما قلنا أن تلك الشروط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق
بها من اللزوم لزم عليكم أن لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته لأنهما من أمور الدين الفاسق
لا يوجد فيه شرط العدالة لحاجب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته و
طهارة الماء ونجاسته إذا تأيد ذلك الخبر بأكبر الرأي لأن ذلك أي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته أمر خاص بالنسبة إلى حرية الحديث أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس
بل أمر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فلم يستقيم تلقيه أي أخذه من جهة العدول بخلاف الحديث
فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامة الناس فيمكن الأخذ من العدول منهم فوجب التحري في خبره أي
الفاسق للضرورة حاصل الجواب أن خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته إنما يقبل لأجل الضرورة و
هي عدم استقامة التلقي من جهة العدول لكونه أمراً خاصاً وكونه أي أنما يقبل لأجل الضرورة وكونه الفاسق
مع الفسق اهلاً للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته يفن وأنتقام التهمة أي تهمة الكذب عن خبره
حيث يلزمه أي الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب فلا يكون خبره ملزماً على الغير
بدون أن يلزمه أو لا من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حل الطعام
وحرمته أيضاً لأن الكافر ليس اهلاً للشهادة على المسلم والصبي ليس بأهل الشهادة أصلاً ومع ذلك
تهمة الكذب غير دافعة عن خبرهما حيث لا يلزم غيرهما أما الكافر فلا ينبغي مخاطب بالشرائع
وأما الصبي فلا ينبغي مكلف وما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام
وحرمته وجب أن يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره إجاب عنه بقوله إلا أن هذه الضرورة غير لازمة
في قبول خبره في حل الطعام وحرمته لأن العمل بالأصل ممكن وهو أي الأصل أن الماء طاهر في الأصل

فلم يجعل الفسق هدرًا ولا ضرورة في المصير إلى حر ايته في أمور الدين أصلاً
 لأن في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية فلا يصار إليه بالتحري وأما صاحب
 الهوى فالمدح هب المختار أنه لا تقبل حر اية من انتحل الهوى ودعا الناس
 إليه لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول فلا يؤتمن
 على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذا الطعام وذلك لأن الماء والطعام طاهران في بد الخلق وإنما يعرضهما النجاسة بسبب عارض
 وإذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرًا بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر بحره بغير التحري فيه ولما
 كان يتوهم أنكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي أن يقبل
 خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير إلى حر اية أي الفاسق في أمور الدين
 أصلاً مع التحري ولا بغير التحري لأن في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى
 الضرورة برأسها هنا فلا يصار إليه أي إلى خبر الفاسق بالتحري لأن قبول خبره فرع الضرورة
 وإذا انعدمت الضرورة انعدم القبول برأسه وأما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس إلى الشهوات
 من غير داعية الشرع فالمدح هب المختار في قبول روايته وعدم قبولها أنه لا يقبل رواية من
 انتحل الهوى والانتحال اتخاذ الغلبة وهي الملة والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ
 هواه ملة ومن هباً ودعا الناس إليه أي إلى الهوى الذي اتخذه ملة لا يقبل حر اية في ذلك لأن
 الحاجة أي الخاصة صاحب الهوى مع أهل الحق والدعوة أي دعوة صاحب الهوى الناس إلى الهوى
 الذي اتخذه ملة سبب داع إلى التقول أي الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم
 كما يشاهد في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من خرفاتهم وينسبون إلى النبي صلى الله عليه عليه
 وسلم فلا يؤتمن أي لا يظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 تفصيل المقام أنه لا يخلو أهل الهوى إما أن بلغ اعتقاده إلى الكفر كغلات الرماض والمجعة أو لا فإن
 كان الأول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته ورجايته لأنه من
 أهل القبلة يقسك بالسلام وذهب الأكثرون إلى أنه لا يقر وهو ليس بأهل الشهادة ولا
 الرواية واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال لقاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه لا يقبل شهادته
 ولا روايته لأنه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعتد على قوله وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته وأما
 الرأية فنحن البعض مقبولة على الإطلاق وقال البعض لا يقبل إذا كان اتخذه هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يتركبه القياس وان كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانش بن مالك

ودعا الناس اليه وهو من ذهب عامة اهل الفقه والحديث وبدرى المصطفى المتن واختصاره ونقل عن ابي اليسر انه ان كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة ثرائه وكثرة اتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه وبالعدالة والمجهول على خمسة انواع فقال ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كمل في بمعنى اللام والمعنى ان له تقدماً على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة والعبادلة جمع عبد الله مرخم عبد الله والمهاديم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود وقال الكرواني العبادلة اربعة عبد الله بن زبير و عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب ابي الدرداء

كان حديثهم حجة يتركبه القياس خلافاً لما لاك لان عذبة القياس مقدم على خبر الواحد اذا خالفهما كما ترى ان ابا هريرة لما روى مرفوعاً من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ (سرواه ابوداؤد في الترمذي وابن ماجه وابن حبان والنسائي واحمد وقال احمد لا يصح في هذا الباب شيء) قالت عائشة او يغسل موتى المسلمين وعلى رجل لولح عودا راخرجه ابو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وخبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والاحتمال الثابت في الاصل قوي من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانش بن مالك رضي الله عنهما

له اشارة الى انه
يؤمن ايرادته
رواية كان
بإبرية لم يكن
مبتدأ ١٢ منه

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
وانسد ادباب الراي وذلك مثل حديث ابى هريرة في المصراة و
ان كان الراوي مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسد ادباب الراي قوله و
انسداد عطف تفسير لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقيه اذا خالف القياس
للضرورة وهي انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب القياس من كل وجه وقد
امر الله تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والحال ان الراوي غير فقيه ويجوز ان
نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن ان يخطأ فيه ولم يدر
مما درس رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت
بقوله تعالى فلهذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث
ابى هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها و
ان منخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والتصيرية تفصيل من الصري وهو في اللغة
الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعت والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد و
ترك الحلب مدة يلحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وبشره بثمن غال فهذا الحديث
مخالف للقياس من كل وجه لان القياس في ضمان العذوانات والبياعات كلها ان يكون مقدرا
بالمثل في المثل وبالقائمة في ذوات القيم فضا ان اللبن المشروب اما باللبن مثله واما بالقيمة ولو كان
التمر قيمة فيه فيلبيح ان يكون بحسب اللبن لانه يجب صاع التمر قل اللبن او اكثر فاذا لم يعمل بالحديث
لكونه مخالف للقياس فليس للمشتري ولا لئلا الخ بسبب التصيرية من غير شرط لان البيع يقتضى
سلامة المبيع ونقله اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وجزء مما لا يتعدى وصف سلامة
فبقيتها اولى هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعي وبالك الى ان التصيرية عيب حتى كان للمشتري الخيار
ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها علامنا هذا الحديث فاعلم ان هذا من ذهب عيسى بن ابان
ولما عندنا لكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالف للكتاب السنة المشهورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه
مال اكثر العلماء وهو لما ائرو من الصحابة والتابعين وان كان الراوي مجهولا اى في رواية الحديث

لا يعرف إلا الحديث رواه أو يجد يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيق فإن روى عنه السلف في شهد وابصته أو سكتوا عن الطعن صامس
حديثه مثل حديث المعروف وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
فذلك عندنا وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

من

والعد التلا في النسب من حيث لا يعرف إلا الحديث رواه أو يجد يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيق فحال لا يخلو عن خمسة أقسام فإن روى عنه السلف وشهد وابصته هذا هو القسم الأول من
الأقسام الخمسة أو سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في
القسمين مثل حديث المعروف باللقبة والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وإن
اختلف فيما في حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث
فذلك لك أي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي
عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداق أو لم يدخل بها حتى
مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساء أهل الأوكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رجل عتقت واشق
امراة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يجعل بهذا الحديث على وقال لها الميراث ولا
صداق لها وعليها العدة غلاما برأيه وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالما فلا تستقي بمقابله
مهما كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرًا فالشافعي يجعل بأعماله على وهو قاسم ويرد هذا
الخبر لكونه مختلفا فيه فيقدم القياس عليه ونحن علمنا بهذا الحديث لأن الثقات روى هذا الخبر
من مثل ابن مسعود من القرن الأول وعلقته وسرق ونافع بن جبر والحسن من القرن الثاني
فتبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عند الله مع أنه مؤكد بالقياس أيضا وهو الموت يؤكد
مهر المثل كما يؤكد المسمى وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو
القسم الرابع فلا يجوز به العمل إذا خالف القياس لأنهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتركون العمل به فأخا ردوه وتركوه علماء انهم اتهموه
في هذه الرواية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة
عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الركن انقطاع
وشطط الزاوة
له المرافقة ١٣

من

وان كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العد التاصل في ذلك الزمان حتى ان شراية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحيل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحدث

لا ابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وستة نبيينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لاندري احفظت ام نسيت وقال عمر ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكره احد فصار اجماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراوي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اى بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافة الحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يتمكن الخصم فيه من المنع عن الحكم كما يتمكن في القياس لان العد التاصل في ذلك الزمان اى الصدر الاول قال النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان شراية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحيل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من المجهول وكما فرغ من هذا النقص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه بحجة بالكلية والمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمال اضعافا جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما استعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر اذ في الاول جهة عدم مرجوح جدا وفي الثاني ايضا مرجوح لكن لا يمتلك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اى من التخبر الواحد يفيد الظن اى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا اى لا يفيد شيئا وهذا اشارة الى انه لا يجوز به العمل كما في المستتر منه اى من التخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برده ولا قبول في حيز الجواز للعمل به اى بالمستتر دون الوجوب اذ هو يفيد علما يراى فيه جهة الثبوت عدم فيجوز به العمل وعدم اعتبار الجائنين وهذا هو الجواز وما فرغ من بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوى او من غيره فقال ويسقط العمل بالحدث

اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوي بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساح

اذا ظهر مخالفته قولاً بان افتى بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه مما هو خلاف ييقن من الراوي بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً او عملاً والمخالفة يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلو اما ان يكون لكون الحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلته ونسياهه وعلى كل حال يسقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الآخرين بسقوط عدلته المشروطة قولنا مما هو خلاف ييقن احتراز عن المخالفة التي لا تكون ييقين كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوي احدها فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها ولا يعلم تاريخها هي قبل الرواية ام بعد ها فهذه المخالفة لا يضر ايضاً ما اذا كانت قبل الرواية فلانه يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لا يعلم تاريخه فلان الحديث حجة ييقن في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اولى او من غيره عطف على قوله من الراوي اي يظهر المخالفة من الراوي او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احتراز عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالتحقق في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فتحالفته لا يقدح في ذلك لانه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاءها عليه قوله ويحمل على الانتساح عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوي ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وفي معناه ما روى البخاري ففسك بهذا الحديث الشافعي

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف خلافاً لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية و هو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان قد ظهر المخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهراً عليهم فعلم انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بن الخطاب قال لا تقبلوا حديث المروى عنه ان لا يفي في احد البدان كما في مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المروى عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المروى عنه على وجهين احدهما انكار جاحد بان يقول كذبت على او كسريت لك هذا الحديث قط و لا يسقط العمل بالحديث اتفاقاً لان كذب احدهما لا على المتعين ضرورى وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيها حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وتأتيها انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر اني سويت ذلك، هذا الحديث او لا اعرفه ففيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي و جماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يتقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابي يوسف خلافاً لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المروى عنه فيما رواه جرحاً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي و جماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره والاكار ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما ترجم صدقه بعد الة الراوى كما لا يبطل بموته وجنونه وهو اى اختلاف محمد و ابي يوسف في هذا افرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو اى القاضى لا يذكرها اى القضية هذه مسئلة تذكرها الخصام في ادب القاضى صورتها ان رجلاً ادعى على القاضى بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضى لا اذكر اني قضيت ان بكذا فاقام الرجل البيعة على القاضى بانه قضى له بكذا احق شهرون اشاهد ان بانه قضى بكذا نفى هذه المسئلة اختلاف بين محمد و ابي يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكار من يستند القضاء اليه فكل ذلك في باب الرأية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضى فكل ذلك في

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب فيه فى الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث فصل فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى نفسها وضعاً ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

باب الروايات التى فى باب الردية الى اصلها الذى فى هذه المسئلة والطعن المبهم من ائمة الحديث بان يقول هذا الحديث هرج او منكر لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب فيه فى الشاهد اى كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً فى الشاهد ولا يمنع العمل به اى الحديث عطف على قوله لا يوجب الا اذا وقع الطعن مفسراً بما هو جرح متفق عليه اى الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى فى وقت الا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كفى العدالة لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كرفض الدابة وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه فان تلك الامور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب ان يصدر من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبين قد خربوا الدين حيث جعلوا الاحاديث الصحاح موضوعة كابن الجوزى والغير وزابادى والدارقطنى والخطيب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من ائمة الحديث ببيان لقوله ممن اشتهر اى يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان من ائمة الحديث ولما افرغ من بيان السنة شرع فى المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لنفى الاسلام وكان حقها ان يذكرها فى باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوها اى بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى نفسها وضعاً اى ذاتاً وحقيقة ولا تتناقض كذلك لان ذلك اى التعارض والله اعلم بين الكتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دليلاً متناقضاً على شئ وكان اذا ثبت حكماً بديل بعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سأل من المعارضة والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وإنما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الأيتين المصير إلى السنة

أن لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله وإنما يقع التعارض بينهما أي الحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا لا من جهله تعالى وتبارك وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع آخر منه فالأول منسوخ والثاني ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً وفي الأصل ليس كذلك **ف** التعارض تقابل المجتئين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو بمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نعلم وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة أو بخير مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون إلا لما نعلم فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قبل القول وبأنه الترفيق فيه نظر ما أو لا فلا نعلم على مذهب من جاز تخصيص العلة لأن عنده لا يكون التخلف لما نعلم بل بخير مانع كما عرفت فكيف الاستلزام وأما ثانياً فلا نعلم في صورة التعارض لا يثبت التناقض لأن كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منهما مثبت للحكم غاية ما في الباب إن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا يثبت أحدهما بخير مرجح فتأمل وحكم المعارضة بين الأيتين المصير إلى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله أن يبين أولاً أن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه أخراها عن الشرط عن الحكم نظر إلى أن المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم فحاصله إذا خرج النصان متعارضان فالسبيل في ما إلى التاريخ فإن علم التاريخ يؤخذ بالمؤخر ويتروك المقدم لأن المنسوخ وإذا لم يعلم التاريخ فيصير إلى السنة أن وجدت والآية إلى أقوال الصحابة والقياس ولا يصير إلى الآية الثالثة لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرته الأدلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فإن الأول

له أي غير الشرط
المحتمل أن يكون
غاية التحقيق
وكشف البرزخ
ش

وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة رضي الله الترتيب في الحجج

بعمومه يوجب القراءة على المقتدى والثاني بخصوصه ينبغي والقولان وارحان في الصلوة فتعارضاً ولا علم لنا بالتاريخ فنتساقط انزجنا الى الحديث وهو ما روي عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا واه مسلم في صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابي هريرة وقال هو صحيحه وروي ابن ماجه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام نيوتمه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا الحديث وكذا روي ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا الحديث وروي ابن ماجه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة وروي محمد في مؤطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف الامام فان قراءة الامام قراءة له وكذا روي جماعة عن ابي حنيفة مرفوعاً على شرط الشيخين هذا الحديث واذا ثبت هذا فلا منظر الى ما قيل انه لا بد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما روي ابو داود وغيره عن محمد بن اسحق لانه ضعيف ضعفاً محمد بن حنبل وغيره من كبار الحديثين ويزيد السنين المصير الى القياس واقوال الصحابة اي اذا وقع التعارض بين السنتين يبصر الى القياس او لا ثم الى اقوال الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقوال الصحابة على القياس فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب في الحجج متعلق بالمجموع فالمعنى حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم اقوال الصحابة على القياس ويحتمل وجهاً آخر ايضا فمثاله ما روي ابو داود والترمذي في الشمائل والنسائي عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يركع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذه ايدل على انه عليه السلام صلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجدة وسجدة عاثة فانه عليه السلام صلاها بارسع ركوعات وارسع سجعات كما أخرجه ابو داود وغيره فيتعارضان فيصير

ان امكن لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجّة و عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحماس لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهد الا انه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء

الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل على قوله وحكم المعارضة الخ بقوله لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما أى بعد المجتئين المتعارضتين من الحجّة الاخرى التى لا تكون من جنسهما كما لو وقع التعارض بين الايتين فيصير الى السنة التى هى حجّة اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لما ثبت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه الى ما بعدهما من الحجّة بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يجد دليل بعدا فموجب تقرير الاصول اى اثبات كل شئ على اصله بان يقرر والحكم على ما كان عليه وورد الدليلين كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل لانه روى البخارى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن محرم الحمار الاهلية واذن في محرم الخيل يوم غيبر وروى غالب بن فهران قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين ماله اخرج به الطحاوى في معاني الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض في محرمها وقع الاشتباه في سورها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ايضا متعارضة في تلك المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضى بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار ياكل الفت والتبن فسوره طاهر لا يباس بالتوضى به كذا في غاية التحقيق ولم يصلح القياس ايضا شاهد اى دليلا لواحد منهما والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس على العرق يحكم بطهارته لان العرق طاهر في الزاوية الظاهرة واذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته لان اللبن نجس فهاهم الروايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب في النجاسة بجامع التولد من اللحم لكون الضرورة في الحمار دون الكلب وكذا لا يمكن قياسه على سور الهرة لكون طاهر لكون الضرورة في الهرة اكثر مما في الحمار لانه اى القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اى بغير العلة الشابتة المشتركة بين الاصل والفرع اى لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهرة

مشكلا

قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به
الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمى مشكوكا واما اذا وقع التعارض
بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اى بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا
تساقط عليهما فبقى القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فنظائر اثبات الحكم بالقياس بدون
العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذى هو سور الحمار عرف طاهرا في
الاصول فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوك وطهارة الماء يقينية بالتعارض
الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم يزل به اى
بذلك الماء الحدث اى حدث الادمى اذا توضأ به لكون الادمى محدثا في الاصل فوجب ضم
التيمم اليه اى الى الوضوء فان قيل اذا قررتم كل شئ على اصله فوجب عليكم ان تقولوا ان الماء
مطهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مطهرا فما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ابقيناه على
اصل واحد وهو كونه طاهرا ليمكن تقرير الادمى على صله اذا لو ابقيناه على اصله الاخر ايضا لكانت
اصل الادمى وهو الحدث فعلمنا بجهلنا امكنا وسمى اى سور الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا
اى انما سمي سور الحمار مشكوكا ومشكلا لرجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة وجوب كونه طاهرا
حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة وجوب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوقع الشك
والاشكال فيه لهذا الوجه لا لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال اى اذا وقع
التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطرر الى دليل شرعى يعرف به حكم
تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اى بالاستصحاب الذى هو عبارة
عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه للضرورة
كما في سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اى بالتقرى وهو شرط عندنا خلافا
للسانعى فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تحري وتكرار ولذا اصراره في مسئلة واحدة قولان اى
اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن ائمتنا من قولين في مسئلة واحدة فهو بحسب الزمانين
المختلفين فاحد هما صحيح والاخر فاسد ثم استدلل على انه يجب العمل باحدهما بالتقرى

وهي

لان القياس حجة يعمل به اصحاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل
 بأحد هما وهو حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال
 ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين بايجاب كل واحد منهما ضد
 ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة

وهي

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس
 واخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه واخطأ فاذا كان القياس
 حجة في كل حال فكان العمل بأحد هما اى بأحد القياسين وقت التعارض وهو اى الحال ان
 احدهما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور
 الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر لكان من العمل بالحال حاصله العمل بأحد القياسين عند
 التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطئاً او مصيباً) حجة وعند
 التعارض لا يزول حجيتة فخر لعمل بأحد هما بغير التخرى كان العمل به اولى من العمل بالحال الذى
 ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحرى كان اولى من الاولى فلذا يعمل بأحد هما
 ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك
 تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعملت ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها فقال ثم
 التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لافرية لاحد هما على الاخرى في الذات والصفة
 وهذا ايشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاد
 بين العام والمخصوص لبعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فوق الاخر في الذات
 وكذا لا يتحقق بين المفسر والحكمه والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة في
 الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد هذا
 يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضاداً الاول فلانة اذا ثبت حكم
 من احدهما في وقت ثم ثبت صده بالآخر في وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالحكمه كان حلالاً في ابتداء
 الاسلام ثم حرم واما الثاني فلانة واذا كان الحكم ثابتاً من احدهما في محل ثم صده بالآخر في محل اخر
 كالنكاح يثبت حلتة بدليل في غير المحرمات ويثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن
 الحكم متضاداً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر قول لابد من اتحاد النسبة وهو يغنى عن جميع
 الشروط كما لا يخفى وتوله مع تساويهما اى تساوي المجتدين في القوة من شرحه انفاً

واختلف مشائخنا في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف
 عمل اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد روي
 انها اعتقت وزوجها حرم مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و
 روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه
 عليه السلام تزوجها وهو حرم وانفقت الروايات انه لم يكن في محل الاصل

اعلم ان الشيخ لم يفصل بين الركن والشروط بل اجل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى اخرها
 قال اقول ركن المعارضة اختلاف المحققين على سبيل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك
 ما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات ام لا فنذهب الى ان
 الكرخي وكذا اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النفي فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما صورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انها يعارضان حقيقة
 والمعاد بالثبت ما ثبت امر زائد اليه يمكن ثباته فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد وبقيته على
 الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالمشيت

في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسم
 مغيث عبد كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة ر قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها
 وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع
 اتفاقهم اي الروايات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خيرا النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو غنم الشافعي حيث
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان نكحها عبد افترس بالنافي وهو خبر العبودية

النافي للحرية العارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو غنم الحنفية حيث يثبت
 الخيار عند هم للمعتقة سواء كان زوجها عبد او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهو

خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال رواه مسلم
 عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو حرم كما روي اصحاب
 الكتب الستة عن ابن عباس وانفقت الروايات على انه عليه السلام لم يكن في محل الاصل
 الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمراد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر
 لا الكل لانه قد روي مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له العلم ان بريرة
 كانت مكاتبة
 لعائشة وكانت
 في كحل عبد
 اسم مغيث فلما
 اوردت ذلك لكتابته
 خيرا النبي
 صلى الله عليه وسلم
 فاختارت
 زوجها فكان
 يبكى في جباة
 يمشي في تلك
 المدينة تحيرا
 ١٢ منه

فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد على دليل المعرفة كان مثلاً لا ثبات ولا افلا

صلى الله عليه وسلم ابا رافع مولاة ورجلا من الانصار فرض وجابت الحياض ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفى للاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان ولد سنة اربع وثلاثين وابوراع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا يصح المحارضة للروايات المسندة كذا في التقرير واذ اثبت انه عليه السلام كان محرماً باتفاق اكث الروايات ولكن اختلفوا في انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه ثم تزوج فمن روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزير بن الاصم فخره مثبت للامر الزائد وهو المحل الطارى وبه عمل الشافعي حيث لا يجوز النكاح عنده في الاحرام كالوطي ومن روى انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخره ناف للمحل الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للحرم و يحرم الوطي فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بال مثبت كما في قصة بريدة وقد علموا بالنافي كما في قصة ميمونة وكذا قالوا في الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى من التعديل و الحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا في الشاهد وهو الفسق لان العدالة امر اصل وثبت من هذا انه علموا بال مثبت ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان وثبت الاختلاف بين اصحابنا المتقدمين ايضا في ذلك فاحتيج الى ضابط يترفع بها الاختلاف فينهلم المصنف بقوله والاصل في ذلك اي قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنياً على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة عندنا او كان مما يشبه حاله اي حال النفي بان يحتمل ان يكون مبنياً على دليل ان يكون مستقنأ من اصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي عرف ان الراوي اعتمد على دليل المعرفة ولم يبينه على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين كان النفي مثل الاثبات لان الاثبات يكون بدليل فاذا كان النفي ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما التساويهما في القوة فيحتاج حينئذ الى الترجيح فم يعمل بمذهب عيسى بن ابان والا فلا اي ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض
 الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
 المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها
 وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم^١ لانه لا يعد له في
 الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من
 جنس ما يعرف بدليله

لم يكن التقى على القسمين المذكورين بل بناء الراوى على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان
 الاثبات مبنى على دليل والتقى لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل
 على مذنب الكرخي ولما مهد القاعدة فرغ عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوى
 انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدًا مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانه ليس بالتقى المحرمة
 الطارئة عنده دليل سوى انه بناء على ظاهر الحال وهو ان عبديته كانت معلومة متقررة من قبل
 فلم يعارض ذلك التقى الاثبات الذي في قول راوٍ آخر وهو اعتقت بريرة وزوجها حران المحبس
 بالمحرمة لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار المحرمة على اخبار نفيها عن العبدية
 والتقى في حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فمن روى انه عليه السلام تزوج
 ميمونة وهو محرم انما رواه بدليل وهو ان رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين
 من لبس غير الخيط وعدم تعلل الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا كان التقى مثل الاثبات
 في كونها مبنيين على دليل فوقعت المعارضة بين الخبرين على السواء فاحتجج الى ترجيح احدهما
 بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهو انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اولى
 من رواية يزيد بن الاصم^٢ وهو انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانه لا يندى يزيد بن الاصم^٣
 لا يعد له اى لا يراوى ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهرى ما ندرى ابن الاصم^٤
 اعرا ابى لوال على ساقه ان يجعله مثل ابن عباس كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلى فلذا عمل
 بخبر التقى هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما
 اعتمد الراوى على دليل معرفته وفي عبارة المرتضى والاولى ان يقول وطهارة الماء الخ
 من جنس مما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفصيل المقام ان الاصل
 في الماء والشراب الطهارة وفي الطعام المحل فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساقية
 ان هذا القسم
 ليس مما يعرف
 بدليل بل برقم
 ثالث ١٢ منه
 عنه وانما قيل
 الصواب لانه
 يكن ترجيح
 بناء اذا عرف
 ان الاولى اعتمد
 على دليل المعرفة
 فكان من جنس
 ما يعرف بدليله
 ١٢ منه

مثل النجاسة والحرمه فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك
يجب العمل بالأصل ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواة لأن القلب
اليه اميل وبالذكورة والحريمية في العدد دون الافراد

بان يقول احد انه نجس او حرام ويقول الآخر طاهر وحلال فخير الاول مثبت للحرمه والنجاسة
العارضتين ولا شك انه مبني على دليل وهو انه رأى سبب الحرمه والنجاسة وخبر الثاني ناف
للحرمه والنجاسة المذكورتين فخير الثاني يشبه حاله لم يدان الرادى اخبر بالأصل اوبد ليل
فلا بد من ان يتخصص حاله فان كان خبره يجر دان الأصل فيها الطهارة والحل فلا يقبل لانه نفى
بغير دليل فلا يصلح المعارضة فيعمل بح خبر النجاسة والحرمه لانه مثبت وان كان يدل بان اخذ
الماء مثلاً من فم جاروا وادخله بنفسه في اناء طاهر لم يفسد حتى يتره انه القى النجاسة
فيه احد فم كان خبره بنفى النجاسة والطهارة يدل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمه حيث
يكون مبني على دليل فيقع التعارض بين الخبرين احد ما خبر بنجاسة الماء وحرمه الطعام
والآخر خبر تنقيهما فيهما أى في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالأصل وهو الحل و
الطهارة ثم بين المصالح الترجيم الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبداه المجر جاني من
اصحابنا وابوا الحسن الكرخي في رواية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة
بان يكون عدد واحد ماثلث والآخر اربعة فيترجح ذو الاربعة على الآخر لان القلب اليه اميل
وذلك لان الترجيم انما يكون لغوة تكون في احد الخبرين ولا توجد في الآخر وفي كثرة الرواة
نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن واقترب الى افادة العلم وابعده عن السهو عن قول الاثنين
او الثلاثة ورجح بالذكورة والحريمية الثابتة في العدد بان يكون سواة احد الخبرين رجلين و
الآخر امرأتين او يكون سواة احد ما حرين والآخر عبيدين فم يترجح خبر الرجلين على خبر
الامراتين وخبر الحرين على خبر العبيدين وتمت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين بحجة تامة
دون خبر العبيدين والامراتين وان كان في خبر العبيدين والامراتين نصاب الخبر وهو
العدد ولقله الاشارة لكن لما ثبت وصف الذكورة والحريمية في احد ما دون الآخر فيترجح
به على غيره كما في الشهادة دون الافراد لا عبرة بوجه وصف الذكورة والحريمية الثابت في الافراد
لان نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح
خبر الحري الواحد على خبر العبد الواحد والامراة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة في العد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك
باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتل البيان وهذا باب لبيان

الواحد واليه اشار بقوله لان به اي باذكرنا من وصف الذكورة والحرية تتم الحجة في العد ودون الأفراد
واستدل اي من رجح بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان
من المبسوط حيث قال بوخن بخبر الاثني دون الواحد وخبر الحرين دون العبدین و خبر
الرجلين دون المراتين يعني اذا خبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلاً والاثنان بنجاسة الماء
وحرمه الطعام فيترجح خبر الاثني على خبر الواحد ولكن الحال في خبر الحرين والعبدین و
الرجلين والمراتين فاذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا ولما كان
هذا المذهب عند المصر مرجوحا ومذهب المخالف راسخا وهوانه لا يقع الترجيح بفضل عدد الذرة
وبالذكورة والحرية لان كثرة العد لا تنفي القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى حد
المواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في افادتهما الظن ولكن الضبط
والاقتان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والاوثة بل كثيرة من النساء تفضل
على الرجال الا ترى الى عائشة و كذلك كثير من العبيد يفضل على الاحرار الا ترى الى بلال و
نافع فاي وجه الترجيح في الذكورة والحرية زيفه بقوله الا ان هذا اي ما ذكر هؤلاء من
الترجح بفضل العد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان السلف ما كان يترجح بما
ذكرتم بل بزيادة الضبط والاقتان وبزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فليس
قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى
الشهادة فرغى فيه العد والحرية والذكورة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا هو مختار الامام ابو حنيفة
وابي يوسف وعامة اصحابنا وهذه الحجج اي الكتاب السنة اللذين مر بها فها سبقا وايراد لفظ
المجمع باعتبار كثرة اقسامها بجملتها اي بجميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من
الكتاب والمواتر والمشهور والاحاد من السنة تحتل البيان اي تحتل ان يتبين التكلم باي نوع من
الافان الخمسة للبيان وهذا تمهيد لا يراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب
البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل بالعلم فهنا ثلاثة امور
احدها الاعلام اي التبين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبين وثالثها ما يحصل
من الدليل والتبين هو العلم فمن نظر الى الاول كابي بكر الصديق وصاحب التوضيح

ب
ب
ب

ب
ب
ب

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشارك

قال هو ايضا ح المقصود ومن نظر الى الثاني كالكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل ومن نظر الى الثالث كما في بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود وهو اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع بيان تبديل والاضافة في الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اى بيان هو تقرير وقس عليها البراق والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم في وجه الضبط هو اى بالانطوق او غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيان المعنى الكلام واللازم له كالمدة الثانية بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير ومعد الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما يقطع الاحتمال او مجبولا كالمشارك والجمل، الثاني بيان تفسير الاول بيان تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهاها بحكم الحادثة الا ان نخر الاسلام جعله بياننا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المص اقول التزاع ليس على ما ينبغي لان من ادخله في البيان اراد بالبيان جري د اظهاها المقصود فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى ومن اخرجه اراد بالبيان اظهاها هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس ببيان فتأمل اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر السريم في السير كما يقال للبريد طائر مجاز فلما قال يطير بجناحيه انقطع هذا الاحتمال واكد الحقيقة ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملكة كلهم اجمعون فان قوله الملكة وان كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقر ربطا اقتضاه الكلام ولذا سمي ببيان التقرير فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير مجوزا ومفصولا عندنا وعند الشافعي خلافا لكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان الجمل والمشارك

له كما يجب
الترجيح والاسم
غيره ١٢ منه

فاما بيان التغير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل

ونحوها من المشكل والنحوي فالمحمل كقوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة فانه كان مجزئاً فلحقه البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين اركان الصلوة ومقدار الزكوة والمشارك كقوله تعالى ثلثة قراء فان لفظة قراء مشتركة بين الطهر والحض فينبه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيث ان اخرجها بوداؤد والتزدي وابن ماجة والدارمي عن عائشة فهدى الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحض لا بالاطهار والحرة والامة في ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قراء ثلثة حض فافهم والحاصل لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف بتجزئة موسعاً كان التكليف او مضيقاً بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالحال ولكن لا يقع عنده ايضاً ويجوز تأخيرها الى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه لنا والايتا الصلوة والزكوة فانها مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ونحو ثانياً ان التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهي جواز قصد الاعتقاد اجمالاً لا ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان ثم العمل في وقته ولهم ان التأخير يغفل بالفعل المقصود ايتانه للجمل بالمراد والجهول لا يوثق به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة في الاخلال بالفعل وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالحطاب بالمحمل فاما بيان التغير نحو التعليق بالشرط مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فقله ان دخلت الدار مغير لما قبله من التجيز الى التعليق اذ لو لاه لوقع الطلاق في الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المصري وقال القاضي الامام ابو زيد وتبعه الامام شمس الامة ان التعليق بيان بتعديل لا تغيير فانه بهذا البيان يبدل الحكم التجيزي الى التعليقي بل يحدث حكم تعليق بين الشرط والجزء فقد بطل الحكم من نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر والاستثناء مثاله لعل الف درهم الامة فقوله الامة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد فنصارى ان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير في بيان التغير اذ اكان بمستقل حكمه ائروا كان بغيره كالتعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفس او بسعال او نحوه وانما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع مترخياً وعند الشافعي يجوز فيه الترخي وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيير من القطع إلى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماءنا فيمن أوصى بخاتمه لانسان وبالقص منه لا خر موصولاً أن الثاني يكون

لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل من هبة سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء بأن شاء الله ولو بعد ستة ثم قرأ وأذكر ربك إذا نسيت واحتج الجمهور بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على عين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك أنه عليه السلام عين التكفير لتخلص المحالف ولو صح الاستثناء انفصلاً لقال فليستين واليفعل ما هو خير منها لأن تعيين الاستثناء لتخليصه أولى لكونه سهلاً ولأنه لو صح منفصلاً لادى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعاق وأختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً فعندنا أي عند الشافعي إلى الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي لا يقع أي لا يجوز التخصيص مترخياً بأن يكون هذا التخصيص بياناً للمراد من العام بعضه من الابتداء بل يعد نسخاً حتى لا يصير عاماً به ظناً وعند أكثر أصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين يجوز فيه الترخي وهذا الاختلاف بناء على مبنى على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنياً فكان التخصيص تغييراً من القطع إلى الاحتمال والحاصل أن هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لا أنه يغير العام من القطع إلى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الأصل في بيان التغيير وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص وبعد أيضاً ظنياً فصار هذا التخصيص بياناً تقريراً فيصير موصولاً ومفصولاً كما هو الأصل في بيان التقرير وهذا الذي يكون التخصيص فيما ابتدأ كما قلنا وأما العام الذي خص منه أولاً بل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً مترخياً أيضاً عندنا لا خلاف لنا معهم فيه لأنه كان قبل التخصيص ظنياً كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بياناً تغييراً بل هو بيان تقرير وعلى هذا أي أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فيمن أوصى بخاتمه لانسان وبالعص منه أي من ذلك الخاتم لا خراى لانسان آخر إصاء موصولاً بالأول أن الإصاء الثاني وهو الإصاء بقص يكون

له أي ما فيه
يمين ١٣ منه

خصوصاً للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً للاول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلماً بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة منزلة دليل الخصوص

خصوصاً أي تخصيصاً للاول أي للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتمة والحاصل ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم فلان وقال موصولاً ان الفص منه فلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وخص الوصية الاولى وان فصل الموصى الايصاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصاً أي تخصيصاً للاول أي للايصاء الاول بل صار الايصاء الثاني معارضاً فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من

له وهو العارض
الذي يمنع الحكم
فيما يخص منه
ع ١٢

احوال الشرط فيها مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه أي كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم تكلماً بالباقي بعده أي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فوجه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراجه البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فبقى خارجاً عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دليل الخصوص أي كما ان دليل الخصوص يمنع حكم العام فيما اخص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وما قلنا من اننا في الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل المخصوص على اصله وان كان على اصله لشافعي فهو

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصارعنا نقدر قوله
لفلان على الف درهم الائمة له على تسعمائة وعنده الائمة فانها
ليست على وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام الاسواء بسواء عام في القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في
التعليق بالشرط فالنتيجه عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعا بل تنجزه باق كما كان
وانما يمنع وقوعه لما تم وهو عدم الشرط فكذلك الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام
من كونه ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذلك الاستثناء
فصار عندنا نقدر قوله وهو لفلان على الف درهم الائمة له على تسعمائة فكانه قال
ابتداء له على تسعمائة ولم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده اي عند الشافعي
صار نقدر القول الائمة فانها ليست على فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض
اول كلامه فان اول كلامه يفيد على مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست
على لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء
تنبه على امثلة على المذهبين وبين فائدة الاختلاف في انه تكلم بالباقي او عام
بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل بالمعارضة في
الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله مأخوذ من حديث معمر بن
عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا
بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعي بناء على اصله اعتبر صدر الكلام في هذا
الحديث المذكور في المتن فيكون معنى الكلام وتقديره عنده لا تتبعوا الطعام
بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تتبعوهما فهو يا اول في المستثنى
ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الاصل في
الاستثناء فاذا كان معناه هذا يسبق صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام عاما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين
والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير

لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقى عاماً فيما وراءه و
قلنا هذا الاستثناء حال فيكون الصدر عاماً في الأحوال وذلك
لا يصلح الا في المقدّر

العهد فيشتمل جميع افراد الطعام فيكون البيع في سائر افراد حراماً سواء كان البيع
في الطعام القليل والكثير وسواء كان البيع بالمساواة أو لا وما استثنى منه بيع الطعام
المساوي بالمساوي انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة
والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالتفان فعل هذا الا يوصف الطعام
القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما لم يوصف بهما لم يدخل تحت المستثنى
فيبقى بيعه حراماً بأي وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الاطعام مساوياً
لطعام عارضاً صدر الكلام في المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوي
والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فما كان من الطعام المذكور في قوله لا تتبعوا
الطعام ميلاً ثبت بيعه بمجلسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون ميلاً لا يشمله
المستثنى فيبقى بيعه بمنجسه حراماً بأي وجه كان واليه اشار بقوله فبقى صدر الكلام عاماً فيما
وراءه اي فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الخففة بالخففة او بالثخينة حراماً لقوله
عليه السلام لا تتبعوا الطعام ثم قلنا بناء على اصلنا هذا الاستثناء حال اي استثناء من الحال
المقدّر لان الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم بالباقي وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى و
ذلك لا يتأتى الا في الجنس فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين
المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله الا سواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فإين
المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منها الاخر وهو الحال فصارت قدر الكلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
فيكون الصدر اى صدر الكلام عاماً في الأحوال الثلاثة لا في القليل والكثير كما قلتم وذلك
اي عموم الصدر في الأحوال لا يصلح الا في المقدّر اى المكيل وذلك لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المساوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام
كيلاً بكيلاً وبدليل العرف لان الطعام لا يباع في العرف الا كيلاً والمفاضلة والمجازفة مبنيان
على الكيل ايضاً والمراد من المفاضلة ومجان احداهما على الاخر كيلاً ومن المجازفة عدم العلم

واجتمه اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً
 فالحسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا بحكمه مع بقاء العدد لان
 الالف متى بقيت الف لم تصلح اسم للماد ونها بخلاف العام كاسم المشتركين
 اذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناوله صدر
 الكلام اي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يتدرج تحت المستثنى
 فيكون في حيز النفي المفيد للحجته وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبل هو خارج عنه من الامر
 فلا يكون بيع المحفنة بالمحفنتين او بالمحفنة حرماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحد يث على حرمة
 بيع الطعام واجتمه اصحابنا على المختار بثلاثة اوجه اول ما بينه بقوله بقوله تعالى فلبث فيهم
 الف سنة اهـ خمسين عاماً ووجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء حكماً بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج
 المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبروا ولا يثبت نوح عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان
 ثم نفى من الالف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة
 كاذباً وذلك باطل فالحسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد
 الذي ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اي كانه
 لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا بحكمه
 مع بقاء العدد اي لا انه تعرض ومنع حكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعني ليس في قوله
 الا خمسين عاماً تعرض لحكم الالف مع بقاء الالف ثابتاً على اصله وانما المنع حكمه بقدر الخمسين
 بطريق المعارضة كما هو من هب الشافعي لان الالف متى بقيت الف كما يقول الخصم في الترجيح لم تصلح
 اسم للماد ونها اي لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
 يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
 علم له لوله اي علم جنس والعلم لا يطلق على غير موله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
 على مادونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشتركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور
 واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشتركين عام يتناول جميع المشتركين من
 مشركي الهند الروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركوا الهند فهذه الالف يطلق على الباقي بطريق
 الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا ما قاله الشافعي في الجواب من

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الأصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الأول لأن الصدر لا يتناول له فجعل مبتدأ عجزاً قال الله تعالى فأنهم عدواي الأرب العالمين أي ان الألف هنا يقاس على تخصيص العام فكأن العام الذي خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد الاستثناء التحسين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص **ف** والمصرح لم يتعرض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لدالة الخالف فلما أعرض عن رجمه الله فحين نعرض عنه أيضاً ولا نزيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه أول كلامه وهو نوعان متصل وهو الأصل وتفسيره ما ذكرنا أي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكليماً بالباقي بعده وعرفه صاحب البدعي بقوله اخراج بالاولا واخواتها واحتراز بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر واحتراز بقوله اخراج بالاولا واخواتها عن مثل جاء القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجاً ولكنه ليس بالأول ثم قوله وهو الأصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجاز انتقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مخارم المصروف قيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ أي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطئاً وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكاً لفظياً يكون موضوعاً لكل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الأول مثل قولنا جاء في القوم الاحمارا فاحكامهم لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا يتناول له فلما لم يكن المحارداً دخلاً في القوم فكيف يخرج منه لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاماً مبتدأ لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازاً تميز عن الجملة أي جعل المنفصل كلاماً مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بما راد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقاً في ضمن قوله ومنفصل أي الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازاً كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فأنهم أي الاصنام التي تعبدونها عداوي الأرب العالمين ولما لم يكن الله تعالى داخل فيهم صار المستثنى كلاماً مبتدأ فحين نقدر برؤيه قوله أي

ثم

]

ثم

أنواع

لكن رب العالمين وإما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على أربعة أوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثالث صدر الكلام أوجب الشركة ثم تخصيص لامه بالثالث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بياناً لصدور الكلام لا لمحض السكوت ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يجاين عن التغيير يدل على الحقيقة

لكن رب العالمين فإنه ليس عدولي فالأبعدى لكن ويحتمل أن يكون متصلاً بالان القوم كما أفاض عابدين سه وللأصنام فقال فأنهم أي جميع ما عبد تموه عدولي الأربعة لعالمين ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال وإما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له أي للبيان وهو السكوت فإنه ليس موضوعاً للبيان وإنما الموضوع لما المنطق وهذا على أربعة أوجه بالاستقراء من بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الأول نحو قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثالث فإن صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه أبواه أوجب الشركة بين الأبوين مطلقاً حيث أسند الأثر إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الأمر بالثالث بقوله فلامه الثالث فإنه بين نصيب الأمر وسكوت عن بيان نصيب الأب دل على أن الأب يستحق الباقي لعدم مصرف آخر فلو لم يكن الباقي له لبقى شيء من المال بلا مصرف وبقي نصيب الأب مجهولاً وهو مخالف لسوق الكلام فإنه سبق لبيان نصيب الأبوين فصار تخصيص الأمر بالثالث بياناً لأب يستحق الباقي لصدور الكلام لا لمحض السكوت فكانه قيل فلامه الثالث ولا به ما بقي فحصل نفس الاستحقاق بصدور الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني من حيث يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في المحادثة فسكوته عند ذلك يدل على أنه راض بما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يجاين عن التغيير يدل على الحقيقة أي سكوت النبي عليه السلام عن تغيير امر يجاينه من قول وفعل في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير وأصر الفاعل على فعله يدل على كونه ذلك الأمر حقاً وذلك مثل ما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

أنواع

أنواع

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ومنه ما ثبت ضرورة دفع
المغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشترى

التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من الماكل والمشارب والملابس التي كانوا يظنون عليها
نسكت عنها عليها السلام واقرهم عليها ولم ينكر عليهم مع العلم والقدر فكان سكوتهم بياناً ان تلك
الامور داخله في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شان النبي عليه السلام ان يترك الناس
على امر منكرو قد قال الله تعالى في حقه يا هرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكذا السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور والمغرور رجل يطا امرأة معتمد على ملك اليمين فتلد فيظن هو بعد ذلك
انها للغير او على النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير ويقال
له المغرور ولانه اغرت تلك المرأة فولد المغرور وحر ويلزم عليه اداء قيمه ولده لصاحب الامة
واما منافع بدنه التي حصلت لابه فغير مقومة اى لا يجيب اداء قيمتها على ابيه وذلك
لان المرأة ابقت وتزوجت رجلاً من بنى عذرة فولدت اولاداً ثم جاء مولاهما ورفع تلك
القضية على عمر فقضى بها المولاهما وقضى على الاب ان يفدى عن اولادهما وياخذهم
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتهم
عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رضين عن مالك وذكر
مالك في موطنه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنه اى من بيان الضرورة وهذا
وجه ثالث منه ما ثبت ضرورة دفع المغرور عن الناس والمغرور حرام مثل سكوت الشفيع
عن طلب الشفاعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لانه ترك الشفاعة لدفع المغرور عن المشتري
فانه اذا لم يجعل سكوته انقطاع الشفاعة يتضرر به المشتري لانه يحبس
عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيع وكذا يتضرر به البائع
لانه ربما لا يشتريه رجل خوفاً من الشفيع فيتضرر رومثل سكوت المولى
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له
في التجارة دفعا للمغرور عن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوته اذنا لاحتما

للأول

ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثمانية فيمن قال له على مائة
ودرهم أو مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بياناً للمائة وى قال
الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

مع
الناس

ان نسكت للغيظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعلمه بانه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا مسكوت
وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة التجارية بين الناس و
منه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام اى كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثمانية فيمن قال له على مائة ودرهم

للأول

او قال لفلان على مائة وقفيز حنطة ان العطف اى عطف درهم ودرهم وقفيز حنطة جعل
الدرهم والقفيز بياناً للمائة بان المائتين ايضاً درهم وقفيز حنطة فانه قال على مائة درهم ودرهم
وعلى مائة وقفيز حنطة وقفيز حنطة وانما حذف مائة لاطول الكلام ولو كثرة استعماله
كما يقال بعث هذا بمائة وعشرة ودرهم ودرهم ودرهم بالكل الدرهم من غير فرق فلما حم عطف
الدرهم على المائة في البيع مفسر المائة باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاقرار ايضاً مفسراً
لها وقال الشافعي القول المعتمد قوله اى القائل المقرر في بيان المائة لان قوله ودرهم
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليه ما يحذف الواو والعطف لم يرض للتفسير لغة واذا لم
يصح مفسراً بقيت المائة مجعولة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
المعتمد في المائة قوله اتفاقاً قلنا في جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب
العدد يقال بعث هذا منك بمائة وعشرة درهم وبمائة وعشرين درهماً ضرورية
كثرة استعمال العدد وطول الكلام بد كرتفسيره فاسب الحذف لاجل الخفة في
الكلام لئلا يعجز ذكره عبثاً عند البلغاء وذلك اى حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة
الاستعمال انما يوجد فيه اى ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجوز على السنتهم
كثيراً وما يجزى على السنتهم كثيراً فيحتاج اليه وفيهم المقصود
بدون ذكره كالمعطوف عليهم في المثاليين المذكورين وهو الميز والدرهم

دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
باب بيان التبديل وهو النسخ

وقفين المحطة من هذا القبيل فعلمنا انهما كانا مهيئين في المثالين المذكورين وانما حذفنا
لكثرة الاستعمال دون الثياب اي بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم او في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له
بابا وفي هذا المقام خمسة ابحاث الاول في تعريفه والثاني في جوارزه والثالث في محله و
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصر ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره
ان شاء الله تعالى فنشرع في البحث الاول فقال وهو اي التبديل النسخ فانسعارة عنه لا نحتاج
قال ما نسخ من آية او نسخها وقال واذا بدلتنا آية مكان آية فسمى النسخ تبديلا والنسخ في اللغة
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اي امرته
ونسخت الريح الاثار اذا محقتها وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى آخر ومن
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت النعل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف
فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسن البصري انه حقيقة في الازالة
مجاز في النقل ورجح الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاول
ان يعتبر في الشرع معنى النقل فان توجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد
نقل وقيل معنى الازالة لا نوافق للمفهوم الشرعي من النقل فان نقل المحكم المنسوخ الى
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعي مطلق
عن التأييد والتوقيت بنص متأخر عن مودعه فقوله بيان كالجس وقوله انتهاء خرج به بيان
المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعي
خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي كانهاء الاباحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل
ومرر بالشرع بنص متأخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس ببياننا الحكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى
كما تقدم ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم لان في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق
عن التأييد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه

ب
ب
ب
ب
ب

النسخ في حق صاحب الشرع بيان مدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه تعالى أطلقه فصار ظاهراً للبقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فإنه بيان محض للأجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وبعد لا يتصور نسخ لعدم بقاء حكمه وكان الحكم الموبد لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الإجماع والقياس فإنه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والجهنم وعدم الحمل فإنه ليس بنسخ لأنه ليس بنص وقوله متأخر عن مورد إى عن زمان ورد الحكم الأول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول سواء كان مستقلاً مثل تخصيص العام فإنه لا يكون متأخراً عند الجمهور من اصحابنا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلاً أو غير مستقل كالاستثناء كقوله اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة والغاية مثل ثم اتوا الصيام إلى الليل والشرط مثل صل إن كنت صحيحاً أو الوصف مثل أكرم الناس العلماء فإن هذه الأمور لا تكون إلا متصلاً فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع فواعلم أن شمس الأئمة لم يجعل النسخ من البيان إذا البيان أظهر حكمه المحاذة عند وجودها ابتداءً والنسخ سرقة بعد الثبوت وأما فخر الإسلام فجعله من البيان لأن النسخ فعل الشارع وحقيقته إظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة إلى علم الله والواقع بيان وبالنسبة إلى التبدل وإشاراً إلى المحصر بقوله النسخ في حق صاحب الشرع إى بالنسبة إليه بيان محض وإظهار مدة مشروعية الحكم المطلق وتبدل بالنسبة إلى الناس لأن الحكم الذي رفعه الله تعالى كان معلوماً عند الله تعالى أنه تعالى في وقت كذا بالناسخ لأنه كان موقتاً بذكر الوقت عنده إلا أنه تعالى أطلقه إى لم يبين للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهراً للبقاء في حق البشر لأن إطلاق الأمر بى يؤهم بقاءه فكان النسخ تبديلاً في حقنا لا تبدل إلا بأحكامنا محضاً في حق صاحب الشرع وهو إى النسخ كالقتل في انبىان في حق صاحب الشرع وتبدل في حق العباد فإنه إى القتل بيان محض للأجل إى لأجل المقتول في حق صاحب الشرع فإن أجله كان موقتاً عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوماً عند الله تعالى فإن المقتول

وتغيير وتبديل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع بحياة المقتول المظنون استمراها
 في حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في العقب
 اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وداعا شرعا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك
 اليهود وقالوا يلزم منه الجهل والسفاه بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور
 ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امره ولا بشئ ثم منعه عنه بل امر في اول الامر
 بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم
 غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنال ذلك هذا التوهم جوابا بان
 الاول انزاي والثاني تحقيقي اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم
 عمولة من النسخ وانهم على امثلة قليلة لتكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة
 من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة
 كما في باب العشرين من سفر التكوين رانها اختي بالحقيقة ابنة ابي وليست ابنة ابي وقد
 تزوجت بهما والنكاح بالاخت سواء كانت ابنة الاخت عينية او علاتية او اخا فية حرام
 مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من الباب السابع
 والعشرين من كتاب الاستثناء لعنة الله على من يضاجع اخته من ابية او امه الثاني
 احل الله لنوح عليهما السلام ولا ولاده جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب
 التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لحكم
 ماكولا كالبقل الا خنزير والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام
 منها الخنزير كما في الباب الحادي عشر من سفر الاحبار الثالث قد جمع يعقوب
 بين الاختين ليا وراحيل ابنتي خاله كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر
 التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب
 الثامن عشر من سفر الاحبار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر
 من سفر الاحبار قد امر بنوح القر بان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك المحكم
 حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

له هذا قول
 ابراهيم عليه السلام
 في ذلك الكتاب
 ١٢ منه

اى يموت وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في
 ذبحه عنديته اذا كان المذبح بعيد اقال هورن في الصفحة ٢١٢ من المجلد الاول من تفسيره
 بعد ما نقل تلك الايات (في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذا لوحظ ان الشريعة
 الموسوية كانت تزداد وتنقص على وقف حال بنى اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديلها
 فالتوجيه في غاية السهولة) ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعين من هجرتهم قبل دخول
 فلسطين ذلك الحكم اى حكم سفر الاحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً واضحاً انه
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اى موضع شاء واويكوا الخنقي
 مخلصاً فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحاً فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
 يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يغمضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين باقوال اليهود وانكروا النسخ
 فنذكر شواهد الزامهم ايضا الاول في الباب الحادى والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١
 هاستاتى ايام يقول الرب فيها اعاهدت اسرائيل وبنت يهوذا عهد اجديد (٣٢) وليس
 مثل عهد الذى عاهدت اباؤهم في اليوم الذى اخذت بايديهم لآخرهم من ارض مصر
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة
 موسى الثانية في الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج
 رجل آخر بتلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع والعشرين
 من كتاب الاستثناء وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا
 وهكذا لا يجوز لرجل آخر كما هو باطل هو بمنزلة الزنا كما مصرح به في الباب الخامس التاسع
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسخها بحرماتها
 في الشريعة العيسوية بقول بولوس الذى هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر
 من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا (انى تيقنت وعلمت
 من رب عيسى انه ليس شئ نجس لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجساً
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا (فان
 جميع الاشياء طاهرة للطاهرين وليس شئ طاهراً للنجسين والمناقدين لانهم كلهم

محل النسخ

ومحل حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي

بمخبرون حتى عقلمهم وظهرهم فانظر كيف اباح جميع الاشياء للنصارى حتى الخمر والخنزير
وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى الارباع حكما مختلفان وتعظيم السبب مؤكد في التوراة
حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الآية الحادية والعشرين من الباب
الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح
في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الاحكام
العملية التي كانت في التوراة سوى الاربعة ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا
فابقوا حرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين
ثم بعد ذلك لما رأى مقدسهم بولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا
الا الزنا فباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم يكن عليه عند
حد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام
المؤكد في التوراة وهل نوقه نسخ اخر فانظر كيف اخرجوا ريقة التكليف عن
اعتناهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيق في فهو انه ليس النسخ في الاحكام
الابدية ولكنه امر بشئ على وفق الحكمة واقر حكمه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت
رفعه وامر بشئ اخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصلحته بشرى
الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم في الغد بشئ اخر على ما يناسب المريض فلا يقول
له احد انه جاهل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعلیم الجدير انه ما كان يعلم حال الشئ
ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام البحث الثالث في محله ومحلته اي محل
النسخ حكم يوجد في امران احدهما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل
ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لا ستر عدم مشروعية
فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكان الوجود محتمل عدم المشروعية كالايامان بآله
تعالى وصفاته لا ستر مشروعيته فلا يقبل النسخ ولكن الايجري النسخ في الاخبار مطلقا سواء
كانت بالامور الماضية والمستقبلات والمحاضرة لانه يؤدي الى الكذب ولكن الايجري في الاحكام
العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما ما اشار للمعاليه
بقوله ولم يلتحق به اي بين لك الحكم الذي يصلح ان يكون منسوخا ما ينافي في حقوق

قوله الجواب

قوله البحث الثالث في محله

سبح
الله
والمسلمون
عليه

النسخ من توقيت او تايد ثبت نصا كما في قوله تعالى خلد بين
فيها ابد اودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن
من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخ وذلك المنافي على ثلاثة اقسام كما بينه المصنف بقوله من توقيت نصا لانه اذا التحق بذلك
الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليها اسم النسخ هذا هو
القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامرهم وقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفرنهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فانه ما قال القاضي الامام ابو زيد
وليس لهذه القسم مثال من المخصوصات شرعا او تايد عطف على قوله توقيت ثبت
ذلك التايد نصا صراحة كما في قوله تعالى خلد بين فيها ابد افانه تعالى اثبت التايد
صراحة بقوله ابد افهذه ايضا لا يصلح النسخ لان التايد الصريح يتنافى النسخ كما ذهب
اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من
اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وصدا الاسلام
ابو اليسر انه يجوز نسخ ما حقه تايد او توقيت وهذا هو القسم الثاني وفيما اورده المصنف من المشال
بقوله تعالى خلد بين الآية نظر لانه في الاخبار ولا يجرى النسخ في الاخبار كما مر فامتناع النسخ فيما
ذكر لكونه خبرا لا لتايد فالاولى في نظيره قوله تعالى في المهد وفي القذف ولا تقبلوا لهم
شهادة ابد افهذه الاية نسخ للتايد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد
في الاحكام تايد صريح انتهى اودلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تايد الشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام
بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين ويقول عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تخفى النسخ
لانه انما يكون بوحى على لسان نبى فلا تخفى النبوة صلى الله عليه وسلم فاين النسخ فهذه الشرائع
مؤبدة اى يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ من البحث الثالث شرع في البحث الرابع
فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل
خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذه
القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك

سبح
الله
والمسلمون
عليه

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع
عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأي
في معرفة نهاية وقت المحسن والقبير في الشيء عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك الخلاف سبق على اختلاف آخروهم ان النسخ عند نايان المدة لعل
القلب اصلا وامل الدين تبعا فيكفي الاصل وهو انك من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالدين
فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج كما هو من كوفي
الصحيحين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعته ولم يتمكن من العمل ولما افرغ عن البحث الرابع شرع في البحث
الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور في ان القياس لا يصلح ناسخا للشيء من الأدلة الأربعة إما الكتاب
والسنة فلا يخفى أنهما أقوى منه ولا ضعف لا يصلح ناسخا للأقوى كما تقدم ولأن الصوابية تركوا القياس
لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأي لكان باطل الخفت أولى بالمسم من ظاهرة
لكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمي على ظاهر الخفت دون باطنه اخرج ابو داود والدارمي
بعنه واما الاجماع فلان في معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما استعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
يكون الاخر ناسخا لماذا المنسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض
في زمانين فخر يعمل بالاخر لا لاجل انما نسخ والاخر منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن
صحيحا فلما اذني ذلك نسخا في اصطلاحهم هذا وعليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
شريح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
جازا التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو انا سم الا ناطي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستتبنا
من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستتبنا منها لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة اقول لا نسلم هذا لان العلة المستفجرة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها وهي
اصل القياس فكيف ينسخ بما المقطوع وكذلك الاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا للشيء من

سأله فأنشأ
به لما عمل بقلب
الامام الا انه هو
اقوى فانه يصلح
ان يكون قرينة
منسوخة كما في
المتشابهة و
الاعتقاد بالمثل
المستفجرة بخلاف
ابن فان
علمه يسقط لانه
١٢ منه
له المطالب
بشيين كبر
جورع الكفند
وانا وانا ط
كتابا جمع ثبت
في انما ط
نهي الاروب

الأدلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
للرأي في معرفة نهاية وقت المحسن والقبير في الشيء عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة متمسكين بأن
المؤلفه قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وقال الشافعي
لا يجوز لانه يكون مد رجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم
المنعقد في زمان ابن بكر الصديق واجيب بان سقوطه من قبيل انتفاء الحكم بانتهاء
علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال
وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام
عندنا احدها نسخ الكتاب بالكتاب كشتم العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهى العدة باربعة
اشهر وعشمل ثابته بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثانى يتأتى على اربعة اقسام
احدها نسخ السنة المتواترة بالمواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد
بالمواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز
عند الجمهور خلافا لشرمته قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها الآن رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
ومثاله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة
ان النبى صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرجه
عبد الرزاق والنسائى واسحق والترمذى والمحاكم قبل هذا منسوخ بالآية التى قبلها فى
الثلاثة اعنى قوله تعالى انا اسئلناك ازواجك التى اتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة
بالكتاب ومثاله ان الترجى الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متولوا
فى المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وفى القسمين
الآخرين خلاف للشافعى والميه اشار بقوله وقال الشافعى لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هما بالآخر يكون مد رجة اى وسيلة الى
الطعن فى شأن النبى صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه
عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا لو جاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله
فكيف يصدق قوله وانا نقول فى الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال الحكم
المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بحث مبيناً وجائزاً ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بحث النبي عليه السلام مبيناً للكتاب
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضا
نسخ كما سيأتي وكن ذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله فيجوز
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب **ف**
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكن انسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً هو
مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقبل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسب وعبد الله بن سعيد القلاسي واحد
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريح في احد
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرائيني في نسخ
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولاً وظهر قوله انه لا يجوز ثم استدلوا على عدم جواز نسخ
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية ونفسها نأت بخير منها او مثلها فلهذا يدل على
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخير من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت فنسب الايتين الى نفسه فلا يجوز ان يكون
الآتي بالنسخ النبي عليه السلام وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز
له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكمه فلا يجوز بقوله النسخ
والجواب عن الاول اننا لا نسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب
مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة
وكذا لا نسلم ان السنة النسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم بل هي ايضا

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر لأن للنظم حكمين
جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه
فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي

من أسه وهو أني بما لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى الجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل
المنفي هو تبديل نظم فما كان شأنه على الإسلام أن يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو لم يفتقد
الواقع في النسخ من الحجج علم ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
بقوله لتبين للناس ما نزل إليكم فلو نسخت السنة لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب أفعالها والجواب أن النسخ
بيان كإتمام فيصالح أن يكون الكتاب بياناً لها ومعنى لتبين لتبلغ فالحفظ هذا التعيين وما فرغ من تفصيل المناهج شرع في
تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر وهذا على أربعة
أوجه الأول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه الرابع نسخ وصف الحكم معناه
بمصلحة بل نسخ عموم بقوله ما الأول فهو جازم بالاتفاق بل هو واقع بالإنشاء كما يدل عليه قوله تعالى وإنهما
وكان في صحيح مسلم عن المومنين عائشة الصديقة كان فيما أنزل عشر رضعاً معلومات يجر من الحديث ولكن يجوز الثاني
والثالث جواز وقوعهما عند الجرح خلافاً لبعض المعتزلة لأن للنظم حكمين أحدهما ما يتعلق بنفسه لنظم مثل جواز
الصلوة والأعجاز وغيرهما وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته أي بمعنى النظم من الوجوه المهمة وكل واحد منهما مقصود
بنفسه فيجوز أن تفكك بينهما فاحتمل كل واحد منهما بيان الله والوقت فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر أو الوقوع فقد
شرع في أمير المؤمنين عمر كان فيما أنزل عليه الرجم قرأناها وعيناها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارحوا البتة سراً
الأمام مالك والشيخان في عبد الرزاق والحكم وصححه عن أبي بن كعب ثم تعداها بعض سورة الأحزاب فما يتعلق
سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارحوا البتة كالأمر الله والله عز وجل حكيم
فرفع فيما رفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم
دينكم ولدين نآيات عدم القتال فهي سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون
آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافاً
لشافعي اعلم أنه خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سلاسة فإنها لا تكون نسخاً عند الجمهور وإنما الخلاف
في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط ففيه مائة مذاهب الأول أنه نسخ واليه ذهب المخنفية الثاني أنها ليست
بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ ولا فلا الرابع إن كانت تخيير
المزيد عليه بحيث صار وجده كالعدم شرعاً فنسخ والأول هذا مذهب القاضى عبد الجبار الحاملي المتحد

لان بالزيادة يصير اصل المشرع بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
حقا له لانه لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امرض بعد ما صاهم
شهرافا طعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى لهذا
لم يجعل علما وانما جهم الله قراءة الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد لانه
زيادة على النص والوازى زيادة النفى حد فى زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنفى والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوت بدليل شرعى
فنسخ والا لكان اقيلا واستدل المعول المذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرع وهو المزيد
عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد ما مجموعا مركبا من المعنيين احدهما المطلق وثانيهما القيد احد
المعنيين يكون بعض المجموع والمطلق احداً للمعنيين فهو اينما بعض المجموع الذى هو حق الله وما ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حق الله تعالى اى ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة اى
كفارة بغير انضمام الباقى اليه حكم وجو الكل ذلك من جهة ركعة فى الفجر لا تكون فخر بغير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه
اى حتى الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امرض بعد ما صاهم شهرافا طعم ثلثين مسكينا فى
مقابلة ثلثين يويا اللان فانها فى المرض ذلك ان كفارة الظهار اذ تكون بصوم شهرين او اطعام ستين مسكينا
او فخر بركعة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا لا بالصوم ولا بالطعام لغوات بعض الحق واحترز بقوله فيما يجب
حق الله تعالى عن حقوق العباد فانها تقبل الوصف بالتجزى بثبوتان من احدهما على غير الفاء وخمسائة تشهد له
شاهدان احدهما بالالف الاخر بالكل ثبت لهما الف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما امر
فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ان كان بيانا صوة وذلك لان حكم المطلق غير حكم القيد فاذا قيل المطلق انتهى
حكمه فصارت ان اى المقيد نسخا للاول وثمرة الخلاف ان لا يجوز عندنا الا بخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ و
عنده يجوز بخبر الواحد القياس كما فى البيان الى هذا اشار بقوله لهذا اى لاجل ان الزيادة على النص نسخ عندها
لم يجعل علما وانما جهم الله قراءة الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد هو قول عليه السلام الصلوة اربع فاعلم ان
كلما جعل الشافعى فان عندنا لا يجوز الصلوة بد وهذا لانه اى جعل الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاعلم
ما تيسر من القرآن فان علمهم عموم يقتضى يجوز زيد ونحوها فاما قاله الشافعى يلك على النص الزيادة على النص نسخ
عندنا لم يجرى لا يجوز نسخ بخبر الواحد والواى علما وانما زيادة النفى اى الجلاء حد فى زنا البكر اى كذا لم يجعل
علما وانما النفى وهو تغريب عام جزءا لحد فى زنا البكر كجعل الشافعى فان قال اى زنا البكر يجعله مائة جلدة لقوله
تعالى فاجلد اكل واحد منهما مائة جلدة ولا يغرب عاما لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

له اى الزيادة

١٢

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة
بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنة افعال رسول الله عليه السلام و
هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكنه
ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ويخلو عن الاقتران

نراه مسلم لانه زيادة على النسخ المذكور الزيادة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه
نسخه وابو زيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة اى لم يجعل علماً وذا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث
لا يجوز بينهما كما جعل الشافعى لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة
على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل لصلوة اهل انكم تتكلمون فيه فمن يتكلم فيه
فلا يتكلم الا بخبر اهل التواتر في النسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ وابو زيادة صفة الايمان في رقية
الكفارة اى لم يجعل علماً وناصفة الايمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين الطهارة كما جعل الشافعى فانه قال
لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقية مؤمنة
في قاس عليه كفارة الظهار واليمين في حال الرقبة الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها جنس
واحد نحن نقول ان الرقية فيها مطلقة فتعقدها بقيد الايمان قياساً على الرقية الواردة في القتل زيادة
على النص الزيادة على النص نسخ كما لم لا يجوز النسخ بالقياس فقوله بخبر الواحد متعلق بالصوتين الاولين
والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وكما فرغ من السنة القنوية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
ادون درجة من القولية قال والذي يتمثل بالسنة القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال
القصدية لانها بعد رغبة الله عليه وسلم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو ولا يصلح للاقتداء ولذا اى وصف
بالحسن القبيح اى لافعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة اليها والافعال لا يوجد في حقها السلام شيء واجب
اصطلاحاً لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والاكل كلها قطعينة عندنا عليه السلام لان اقسام
القاضي بوزيد سائر الاصوليين سوفرا الاسلام وشتمس لائمة الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل الشرع مستحب كالتميمة
في الوضوء وتحليل الحية والمراد باستحباب المباح جانب تيانه من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان هناك
اخر وهو السنة وواجب كسجود الميهود وفرض كالصلوة المفريضة وصوم رمضان في هذه الافعال كلها ما يقتدى به فيها
اى في افعال عليه السلام قسم اخر هو الزلة على اسم فعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقصد منه قصد فعل مباح
من قولهم اكل الرجل في الطين اذ لم يوجد قصد اكل الوقوع والى الشئ اكل الوقوع ولكن جعل القصد الى الشئ في
الطريق لكنه اى القسم الاخر ليس من هذا الباب في شيء اى من باب لاقتداء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران

بيان انزلة واختلاف في سائر افعال الصبيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا
 من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك
 الجهة وما لم نعلمه على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل فعله وهو الاباحة
 لان الاتباع اصل فوجب لتمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به
 بيان انزلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل لقوله تعالى (اخبرنا عن موسى عليه السلام حين ذكرنا انقلب
 فمات) هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في آدم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلزلة
 وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لماذا ذكر المصنف افعاله عليه السلام ما يقتدى به من الاقسام الاربع وما لا يقتدى
 به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا ما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في
 افعاله عليه السلام وان كانا ما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبار عند جمهور المسلمين
 من الصغار عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكبار والصغار واختلف في اقتداء
 سائر افعاله عليه السلام التي لم تصدر عنه سهوا ولم تكن لطعا كما في شرب لم تكن مخصوصة به كالباححة
 الزيادة على الاربع في النكاح فقال لبعض كابر الدقاق والغزالي يجب اتوقف حتى يتبين انه عليه السلام
 على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب قال بعضهم كما في ابن العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا
 ما لم يتم دليل منعه واثار المصنف الى ما هو المختار عندنا فقال الصبيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا
 من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة اى على صفة من الاباحة والندب والوجوب
 يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما كان مندبا له يكون مندبا لنا وما كان اجابا
 له يكون اجابا علينا وما لم يعمل على اى جهة فعله من اى جهة اى احدا والندب والوجوب فلنا فعله على ادنى منازل فعله
 وهو الاباحة وذلك لان لم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل
 كما قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فمن اتصم على وجوب التمسك بافعاله عليه السلام فوجب التمسك
 به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يتم دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم
 لزنا اتباعه لكونه عليه السلام امام الهدى فاعلم ان الوحي على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلثة اقسام احدها
 ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باية قاطعة وثانيتها
 ما ثبت عندنا عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثتها ما ثبت بطريق الالهام من
 الله تعالى بان اراده بنور من عند بلا شبهة فالها م عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف الالهام الاول والاولى ما ثبت
 في المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في ابتداء النبوة وما هو بالها تفلم يكن من شأنه عليه السلام

اختلف

وتتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلافوا في هذا الفصل الصحيح عندنا ان كان يعمل بالاجتهاد اذ انقطع طعمه عن الوحي فيما التبلي به كان لا يقر على الخطا فاذا قرع على شيء من ذلك دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حق وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وهما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما فصل الله اورسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شرعية لرسولنا اذ لم يثبت بها الاحكام والثاني ما ثبت بالاجتهاد عليه السلام كما اشار اليه المصنف بقوله يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي ان النبي عليه السلام هل كان يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال المشعري واكثر المعتزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد في ما لم يوح اليه يوسف هو من هذا الشافعي عامة اهل الحديث اليه اشكر بقوله الصحيح عندنا اي عند اكثر اصحابنا ان عليه السلام كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذ انقطع طعمه عن الوحي فيما التبلي به من الحادثة فهو صلح كان مأمورا بانتظار الوحي في التزلت الحادثة بين يديه ثم كان يعمل بالرأى اذ لم ينزل الوحي الى مدة الانتظار وهي مقدمة بثلة ايام وقيل بخوف فوت الفرض ثم اذا عمل بالرأى وقم الخطا اجتهد به ويزال الوحي للتنبيه على الخطا وهذا معنى قوله كان لا يقر على الخطا مثل سائر المجتهدين فاذا قرع عليه السلام على شيء من ذلك اي اذا ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل الوحي للتنبيه على الخطا كان ذلك دالة قاطعة على صابته في الحكم ولما كان يتوهم انه لما كان يجتهد بالرأى فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأى هذه الجملة بيان لما هو اى اجتهاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اي الهامه عليه السلام حجة قاطعة في حقه حتى لا يجوز لاحد من جملة اللقيين بانه من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا اجتهدوه ولما خرم عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال مما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين طاعة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل بشرعية تلزم من الانبياء لان شرعية كل نبي انتهت بوفاته وبعث نبي اخر فلا يعمل بشرائعه ثم قال بعضهم يلزمنا العمل بها انها شرعية نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المصنف الى ما هو الحق بقوله والقول الصحيح فيه هو المختار عند اكثر مشائخنا الشيخ ابن منصور القاضى الهام الى زعم الشيعين شمس الائمة و فخر الاسلام واليه قال اكثر المتأخرين ان ما قصده ورسوله منها اي من الشرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به على انه شرعية لرسولنا صلى الله عليه وسلم لا حيث انه شرعية للانبياء السابقين لانه اذا هينه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى الله عنهم قال يوسعيل ليردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك
به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

غير نكير عليه فصا كانه جزء من ديننا فقال ما قصره من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليهم اى اليهودية اى التوراة
ان النفس بالنفس العين بالعين والالف بالالف الاذن بالاذن السن بالسنة الجرح قصاص فخذ اكله باق علينا
ومثال ما ذكر علينا بالانكار قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم قوله تعالى وعلى الذين هادوا
حرمنا كل شئ ظهر من البغى والغنى حرمنا عليهم شئ مما اثم قال ذلك جزئهم ببغىهم فعلم من هذان تلك الاشياء
ليست حراما علينا وانما شرط للعمل بالشرائع السابقة ان تكون مذكرة بوجوب متلوا وغير متلوا ان التواتر مفقود في
الكتاب السابقة وهي غير خالية عن التحريف والتغيير وقد قرره كثير من علماء اهل الكتاب لا خوف من التطويل لذكر
منه ما يكفيك بل التوراة الموجودة في ايدي اليهود اليوم صنفت بغير موسى عليه السلام لان قال فيها ما لم يوسى
ودفن في فلان الجبل لا يعرف قبره الى اليوم ثم هو لا امر الى يوشع بن نون فيعمل من هذا الجبل ان ذلك الكتاب صنف
بعد موسى يوشع بن نون يظهر بعد النظر فيه ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ التزم مؤلفه ان يبين فيه ما مضى من عهد
ادم الى زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع وما اقتضى قوله ان الاخبار اولى بقل فيه
في اى موضع انه من الله تعالى ومن تصديق موسى عليه السلام وكذا حال الانجيل فان الاناجيل اربعة الموجودة في
ايدي النصارى اليوم مؤلفها اربعة رجال خدم متى فهوميين حال عيسى ع من يوم وكادت تلى يوم موته وثانيهم مرقس
هو ايضا من كني كاتبة حاله عليه السلام بعد موته ثالثهم لوقا وهو رجل لم يزل يرافق عيسى عليه السلام بل يذكر حاله
اعتمادا على الزمانية كما يظهر من ديباجة كتابه رابعهم يوحنا وهو ايضا بعد ما كان كثير يبين تاريخ عيسى عليه السلام ومع
ذلك وقع في هذه الكتب ايضا كثير التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى فلذا كان الاثر من اهل الدين من اخبار
من الله تعالى بوجوب متلوا وغير متلوا فان قلت فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت
كيف يعتمد تدويع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الى اصل التوراة بل الى ما هو حرف من كتاب التاريخ الذي ذكرته
حالة الملك انفا والله اعلم وكما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال ما يقع به ختم باب السنة باب متابعة
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم قال يوسعيل البزعي رحمه الله والوكير الرازي وبعض الروايات و
جماعة من الصحابة تقليد الصحابي الجليل واجب على التابعين من بعدهم من المجتهدين والاعمال صحابي اخر التقليد
اتباع الغير على من اذن عن بلا نظر في الدليل يتركه اى بقوله وبعد ههنا القياس لاحتمال السماع والتوقيف من
النبي صلى الله عليه وسلم بل هو الدال في حق ان لم يستدل به فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه كتقديم الخبر الواحد على

باب
في
القول
باب
رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولفضل صابتهم في نفس الرأى بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفه اسبابه و
قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصوابي الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلما له

القياس وان سلم انه ليس ممنوعا بل هو رايه فهو ايضا يصلح ان يترك به قياس غيره لان راي الصوابية اقوى
من راي غيرهم واليه انشأ بقوله وفضل صابتهم في نفس الرأى بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفه اسبابه فبهذا
الاختبار له مزية على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكما اذا عارض لقياسان لمن بعدهم فيترجم
احدهما على الآخر بنوع ترجيح فكذا ينبغي ان يترجم قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لثبوت قوة رأيهم من
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون ان قول الصوابي يحتمل الرأى فكيف يترك به قياس غيرهم
لساواة في الرأى وهذا هو مختار الشيخين وابي اليسر وهو ذهب مالك واحمد بن حنبل في احد الرأيتين
والشافعي في قوله القديم واليه مال المعهود قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة منا والقاضي الامام ابو زيد كما
يظهر من تقديره في التوقيف لا يجوز تقليد الصوابي الا فيما لا يدرك بالقياس لانه جهة السلم متعين منه
عليه السلام لا محالة اذ الكذب غير متصور في حقهم رضوانه عنهم فكل ما دخل للرأى فيه فيترك به القياس
كما يترك بالخبر الواحد بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس فيحتمل ان يكون هذا الرأى يحتمل الخطأ لكونهم
غير معصومين عن الخطأ كما سائر المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعي في قوله الجديده واليه ذهب كثير
من المعتزلة والاشاعرة لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس ولا لانه ظهر فيه الفتوى بالرأى حيث
لا يمكن انكاره ولختم الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين ولا فرق بين
ما لا يدرك بالرأى من المعاد بروعهما وبين غيره لانه يحتمل انما اتفق فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنة دليلا ولم
يكن هو دليلا في الواقع فلا يكون اجتهاده حجة على غير المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف
المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصوابي المجتهد وعدم وجوبه انما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف
بينهم يعني هذا الخلاف المذكور انما يتحقق في صورتين الاولى هي ان صحابيا قال شيئا ولم يثبت فيه خلاف
منهم حتى لو ثبت خلافه لم يربح فيجب تقليد بالالتفاق بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء والثانية ما بينها
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف ان يثبت انما الحكم او قول الصوابي بلغ غير قائله فسكت مسلما له
اي يثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصوابية من غير ثبوت ان ذلك الحكم الذي قال به احدهم بلغ غير
وهو سكت سلم ذلك ولم يرد قوله اما لو ثبت ان ذلالي الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان اجماعا

وأما أن اختلفوا في شيء فالحق لا يعد واقا ويلهم ولا يسقط البعض بالتعارض
لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجز للمحاكاة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل
القياس وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض
مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا يتصور الخلاف بل يجب تقليد الاجماع بالاتفاق وأشار المصنف الى ضد الصورة الاولى بقوله وأما
ان اختلفوا اي الصحابة في شيء فالحق لا يعد واي يتجاوز واقا ويلهم فلا يجوز لاحد ان يحدث قولاً آخر
لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقول فلا يجمعوا على انحصار الحق فيما او الاعداء اجتماعهم على الخطأ أو
لعدم خروج الحق عن واقا ويلهم وهذا هو اجماع المركب لمن خرج عن اجماع يصير قوله باطلا ولما
كان يتوهم انه اذا تعارض اقولهم في بابينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل
باجتهاده وان ادى اجتهاده الى قول آخر سوى اقولهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض اي بعض اقول
بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لأنه تعين وجه الرأي في اقولهم اي ان اقولهم انما كانت بالرأي لما لم
يجز للمحاكاة بينهم بالحديث المرفوع اي لما لم يجزوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت
احد منهم بالحديث المرفوع على قوله علم ان الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه
فحل قول كل واحد منهم محل القياس فصارت تعارض اقولهم كعارض القياسين فكل لا يبطل القياس
بالتعارض لا يبطل اقولهم ايضا فكل يرجح احدا القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يرجح احد
القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً آخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وأما التابعي المجتهد
فان زاحمهم اي الصحابة في الفتوى كشرير زاحم علياً في شهادة الابن لاب فانهما عند علي كانت حاشية
لخالفه في ذلك شريح وقصة مشهورة يجوز تقليد عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض و
الحاصل ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلمتو النخعي والشعبي
وغيرهم فبهم مثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض مشائخنا وقال
بعضهم لا يجوز لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة
على سبابه وعن أبي حنيفة فيه رأيان احدهما ان يقال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال
نجتهد وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلدهم لان الصحابة
كانوا يرجعون الى اقولهم ويعدهم وفهم من جعلهم في العلم فلما صار مرتبة لهم كمرتبة
الصحابة فوجب تقليد هم ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

بَابُ الْأَجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الأجماع وله في اللغة معنيان أحدهما العزم على شيء يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ رَأَيْ اِغْزِمْ وَاثْنَيْهَا الاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين انصالحين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فنقولنا الاتفاق يعبر بالاقوال والأفعال والسكوت والتقرير ونقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضاً فإنها ليسا بآجتماع ونقولنا الصالحين يخرج أجماع الفاسقين والمبتدئين من المجتهدين فإنه ليس بحجة ونقولنا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج أجماع مجتهدي الأمام السابقة لأنه من خصائص هذه الأئمة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل أو أكثر فلا يتوهم أن الأجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيمة والمراد بقولنا على واقعة الأجماع على حكم يعم المنع والمثبت والأحكام العقلية والشريعة وقد قيد صاحب التوضيح بالشريعة فغنداه الأجماع على حكم شرعي وهذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الأجماع أصلاً وأما على رأي من اعتبر في الاحتجاج فيما رأى الرأي فالحمد الصحيح عنده أن يقال هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأئمة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي ف وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الأجماع النظر في ثبوته وفي تحققه وفي نقله وفي حجته المقام الأول النظر في ثبوته فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته في نفسه لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لا انتشارهم في المشارق والمغارب قلنا عدم إمكان النقل في حق من جدد في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من تعد في تعريبته وهذا في أجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يريد أصلاً لأن نقل الحكم إليهم ما كان معتدلاً فثبتنا أن يكون محالاً ثم قال هؤلاء أن الاتفاق إما عن دليل قطعي وعن ظني وكلاهما باطل أما الأول فلا لأنه لو كان لنقل لا محالة عادة وإذا لم ينقل علم أنه لم يوجد إذ لو وجد لم يحتج إلى الأجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي وإما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لا اختلاف الطبائع والانتظار والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الأجماع

المقام الثاني

المقام الثالث

المقام الرابع

الذي هو اقوى منه وفيه دفع الخلاف الموجع الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون جلياً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلاف الطبائع لا يمنع الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق واعتنى المقام الثاني النظر في تحققه فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن لان العادة تسهيل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب ان في المسئلة الفلانية حكم بالحكم الفلاني لا فهم لا يعرفون باعيانهم فضلاً من تفاصيل اسماهم مع هذا يمكن ان يختفى بعضهم خوفاً من الموافقة والمخالفة وان يظهر خلاف رأيهم الاعتبار برأيهم لا بالفاظ على ان اتفاقاً ترسم في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قبل ان يتفق عليه المقام الثالث النظر في نقله الى من يتحججه فقال المنكرون لا يخلو ما ان ينقل بخيرا لأحد وذاع غير مفيد اذ لا يجب العمل بسفي الاجماع كما سيحكي واما بالتواتر وذاع غير ممكن لان من البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين ان هذا انكار الظاهر اذ يعلم يقينا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بثبوته منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه حجة فالتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافاً للنظام والشيعة وبعض الخوارج واستدلوا على حجيته بالآيات منها ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين وله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال بها ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعده عليه وجمع بينه وبين مشاققة الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو المطلوب ومنها واعتصموا بما جيل الله جميعا ولا تفرقوا وجه التمسك بها انه نهي عن التفرق و خلاف الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول وجه التمسك بها ان وجوب الرجوع الى الله الى كتابه والى رسوله الى سنة انما هو في سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيعدم الرجوع اليها الفوات الشرط فثبت ان عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا كونه كافيا عن الحكم عنهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ردوا عنه احاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة على عصمة الامة من الخطأ وان كان كل واحد منها حدا ولا يمكن بطلان المشترك منها احد التواتر فثبتها ما روي الترمذي عن عبد الله بن عمر قال قال

اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ
شذ في النار عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانهم من شذ
في النار اه الترمذي وابن ماجه عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الشيطان ذئب الانسان كن شب الغنم ياخذ الشاذة والقاصية والناتجة واياكم والشعاب
وعليكم بالجماعة والامة اه احمد وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة
شبرا فقد خلع ريقته الاسلام من شقة اه احمد وابوداؤد وبالكامل المعقول وهو انهما جمعا على
القطع بتخبطية المخالف والعادة فيميل الاجتماع الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب
تقدير فرض فيقال ف ثم اختلفوا لقالون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية
كساجد البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفة تالي اعمالية نظر الى ما يرد على ادلتهم المذكورة وهذا
الباب كما ذهب اليه صاحب المحصول فاحفظ تلك الغوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلف الناس لذين
قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم وهو راوي عن علي الظاهري وشيعة واحمد
بن حنبل في استحقاق الرايتين عنلا اجماع الا للصحابة لانهم هم الخطابون بقوله تعالى كنتم خير امة اوتيت
كذلك جعلكم امة وسطا الآية اذا الخطاب للموجودين للمعدومين وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب
ولان الاحاديث الواردة على الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة
لهم ولان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة ممكن واما فيمن بعدهم فلا تقع قهرهم
في المشاركة والمغارب الجواب عن الاول اننا لا نسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم الا نلزم
ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع مخاطبين
لمخروج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك
الآيات وهذا اختلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاني ان الثناء على الصحابة لا
يقضي ان لا يجتد بغيرهم بل قد ذكر كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الامة الى يوم القيمة ولان
النصوص عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو لما لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام
قال ان المدينة كالكرسي تنفي خبثها اه الشافعيان ولان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة و
دار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص لمحمدية فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا يبعد واجماعهم وانجاب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع بالمعتربا اهلها فان كلمة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزعمهم وانجي المستلزم والصفاء والمرأة ومواضع الناسك وكونها مولدا للنبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع بالمعتربا اهلها ووجدتهم فانه لا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بانعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرق والغربي في ذلك سواء وقيل قوله ذلك محمول على ان روايتهم مقدامة على رواية غيرهم وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الرافض الا اجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعرة الرجل اقربا منه فذهب هؤلاء الى انه ينعقد بهم الاجماع ووجدتهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليدفع عنكم الرجل هل البيت ويظهر كونه تطهيرا ووجه التمسك انما هو نفي الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجل الخطأ فثبت انهم هم المعصومون عن الخطأ فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم كما يدل عليه ما روي انه لما نزلت هذه الآية لعن النبي عليه السلام عليهم النساء وقال مشير اليهم هؤلاء اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم وان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصروا يعصمهم عن الضلال في الكتاب والعترة فلم يكن في غيرها حجة واما المعقول فزعمهم انهم هم المختصون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم حجة الجواب عن الاول اننا لانسلم المراد بالرجل المنفي الخطأ كما قلنا بل هو دفع التهمة عن شاء النبي عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهم لان هذه الآية نزلت في شاء النبي عليه السلام كما يدل عليه سياقاتها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الى قوله انما يريد الله الآية ولف النسب عليه السلام عليها ومن معه لا يدل على نفي كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به ولو سلمنا هذا فلا نسلم صحة نقله بل المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه مالك في موطأه ولو سلم يعمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا يدخله في الاجتهاد وانما العبرة في ذلك باهلية النظر وجودة الذهن وانما المخالطة بالنبي عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
لقلّة العلماء وكثرةهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصح في السفر والحضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فكلنا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لانكر على
رضي الله عنه على من خالفه وقلنا ان قول حجة وانما معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا اجماع
علماء كل عصر في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الأدلة التي تفيد حجّة الاجماع عامة
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا اصحاب النبي عترته عليا لصلوة والسلام بل يكفي ان يكون
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما
يحتاج فيه الى الرأي كقضايا أحكام النكاح والطلاق والعاقب فينقصد الاجماع في تلك الامور من المجتهدين
فقط لا عبرة لها لقلّة العوام وموافقتهم فيه اما لا يحتاج فيه الى الرأي كمنقل القرآن واعداد الركعات

فالاجماع في مناجم الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلّة العلماء
وكثرةهم عند الجمهور لان الأدلة السمعية المرجحة لعصمة الامّة تكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد ودون
عده وسواء بلغ عددهم عدد اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كما مام الحرمين واتباعه الى انه
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لا نعم اذا بلغوا حد التواتر لا يمكن انفاقهم على الباطل
لاختلاف قرائنهم ورائعهم كما لا يمكن انفاقهم على الكذب في الخبر فاختلف الجمهور في ان المجتهد اذا
انحصر في العصر في الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامّة يصدق عليه
لفظ الامّة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امّة قانتا الآية فلو كان الواحد امّة انت الأدلة السمعية
الدالة على كون الاجماع حجة متناهية له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة
لان اجماع يشترط بالاجتماع واقله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامّة لا يطلق
على الواحد الا بجزاؤه ولا يلزم من ارتكاب الجواز في ابراهيم تعظيمه ارتكابه في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك

الاجماع حتى يموتوا في تلك المسئلة اربعة قول الاول انه لا يشترط انقراض عصر المجتهدين لانقضاء
الاجماع مطلقا حتى لو اتفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذهب
جمهور العلماء منا ومن اصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة والثاني انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع
بعده لبعضهم او بجميعهم كذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجتهدين فاما اذا ماتوا جميعا فلا
هذا اذ ذهب بن فورق واحمد بن حنبل والثالث انه يشترط في الاجماع السكوت دون غيره واليه ذهب الاستاذ
الباستحق الا سفل في اختياره صاحب الاحكام والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ولا المخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي

قاطعا فلا واليه ذهب اهل الحرمين والمختار هو الاول لان الأدلة السمعية عامة يتناول ما افترض عمر
ومال من يقرب ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما اى فى امر نسبوا به الى الهوى من ذلك الامر الى الربى مثلا اذا
انقضى الاجماع على فضيلة ابن بكر بخلاف الرافض فيه غير معتبر لا ينفى ذلك نسبوا الى الرضى اما الى
خالقوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد
المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجسمة وغلاة الرافض فهو كالكاثر لا يعتبر قوله اصلا
وان لم تكن مفضية ففيه ثلاثة اقوال الاول ان لا يعتبر مطلقا والثاني انه يعتبر مطلقا والثالث ان لا يعتبر
في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفة حجة عليه ويكون حجة على غيره وتكال
شمس الاثمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يستند بقوله فيما ينسب
فيه وما اقيموا به فيعتبر به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لانه داخل في الامتغاية انه
فاستقيد عنه وذلك لا يحل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدق فيما يخبر به عن
اجتهاده خصوصا فيما ليس هو نسبوا به الى الهوى ومال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس
من الامة على الاطلاق بسقوط عدلته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكاثر والصبي ولا عبرة لمخالفة من لا
رأى له كالعوام في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي يعنى في الاحكام التي لا يحتاج فيها الى الرأي كتنقد
القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد
الاجماع واما الاحكام التي يحتاج فيها الى الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع
مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال الاول ان لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار الاقوال
المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامي مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر
خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين
على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفة في الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون في الارض شرقا
وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على قائلهم فلو كان ذلك شرطا لا ينعقد الاجماع
وهذا هو الحق المبين والثاني يعتبر مطلقا لانهم في الامة وانما اقتت العصمة للامة كلها لا لبعضها
وهو المجتهدون واليه ذهب لقاضي ابوبكر الباقلاني والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الرأي و
لا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما افترض عن البحث فحين ينعقد بهما الاجماع

له اى هو من
امة الدعوة و
ليس له الا بانه
١٢ مشه

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لان لا خلاف فيه فقيهم اهل
المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين
لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص

شرح في ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعنا على
كن الان لا خلاف فيه اي في هذا القسم من الاجماع فقيهم اهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام فهذا
الاجماع لا خلاف لاحد في كونه حجة لوجود اجماع الصحابة وعرة النبي عليه السلام واهل المدينة ووجود
النص عن الكل فصا ومثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحدا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه ثم
الاجماع الذي ثبت بنص بعضهم اي بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على
حكم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة
التأمل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور وسمى بالاجماع السكوتي وهو ادون من
الاول لان السكوت في الدلالة على التقرير اي تقرير المحكم دون النص ولذا لا يكفي جاحدا تفصيل المسئلة ان
العلماء اختلفوا في الاجماع السكوتي على اقول القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد
بن حنبل وبعض الشافعية وهو مخار ابي سحنق الاسفرائي وقول الجبائي الا انه اشترط في ذلك انقرض
العصر على السكوت القول الثاني انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا ومنه جأؤد
الظاهرى وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في احد قوليه القول الثالث
انه ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابي هاشم والشافعي في احد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره
الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع ان كان فتيان من مجتهدين فهو اجماع وان كان حكمه حاكم فلا
واليذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل عسير غير معتاد بل
المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على واقفهم لان
العادة مستقرة بان الحادثة اذا وقعت بلسان اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهارا عند
فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم
فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عند الحق فاذا سكنت دل على ان هذا
الحكم عند الحق اذا السكوت عن الحق حرام وذابعد عن المجتهد السامعي في اقامة الحق خصوصاً عن الصحابة
رضي الله عنهم واجتبه المنافق لكونه اجماعا ومخبر بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لاموس
اخرى منها انه لم يجتهد في الواقعة بعد منها ان اجتهد لم يؤده الى شيء او ادى الى خلافه ولكن سكنت

الاجماع السكوتي

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفا فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتاد ا على ان كل مجتهد مصيب منها ان سكنت تخوف الفتنة وثوران الفساد منها انه سكنت للمهاجرة من ائمة بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول والجواب ان تلك الاحتمالات و ان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين واما قصة ابن عباس فغير ثابت وقد ثبت ان عمر كان اشد انقياد للحق وقد اظهر خلاف كثير من الصحابة رضي الله عنهم ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي بعد اجماع الصحابة الاجماع من اهل كل عصر بشرط ان لا يكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذه الاجماع بمنزلة الخبر المشهور فيفيد الطائفة دون اليقين ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اي في ذلك القول الذي اجمعوا عليه مخالفا بان اختلفوا الا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كمشكلة بيع ام الولد فانه لا يجوز عند عمر و يجوز عند علي ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذه القسم من الاجماع دون الكل وسيأتي وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس بوجه العمل حون ما بين كالخبر الواحد ثم بين وجه كونه ادون من سائر الاقسام فقال فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهو اهل الظاهر وجماعة من الاصوليين منهم ابو بكر الصديق في من الشافعية والشيخ ابو الحسن الاشعري احمد بن حنبل والغزالي والبخاري وهو امام الحرمين نقله بعض المشائخ عن ابي حنيفة رضي الله عنه هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لاحد ان يأخذ بالقول المخالف لهذا الاجماع ودليلهم هذا ان في ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولاً مخالفا وهو قول من سبقهم فيه مخالفا ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله والا لزم تعطيل المذاهب لماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذي هو شرط للاجماع فلم ينبعث الاجماع والجواب انه منقوض بالذم المستقر خلافاً لهم فانه يجري فيه حجة اتفاقا وعندنا اي عند كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابي حنيفة وهو المختار عند المصرا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكل الاجماعين سوى ان في كونها حجة لان الامة السعوية عامة يتناول كليهما ولانه لو لم يكن اجماعهم حجة لزم تنحية الامة الاخياء في اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثاني والا لزم باطل الدلالة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل اليها إجماع السلف بأجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد كان كنقل السنة بالأحاد وهو يقيّن بأصله لكنه لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولم يفرغ من ركنه و لم تشرع في كيفية نقله اليها ومراعاة اعتبارها فقال وإذا انتقل اليها إجماع السلف إلى الصحابة إجماعاً أي باتفاق كل عصر على نقله أي نقل ذلك الإجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون مرجعاً لليقين والعمل كما جعلهم على خلافه إن بكونه من هذا إجماع منقول اليها بنقل المتواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد أي بخبر الأحاد من دون الوصول إلى حال التواتر كان كنقل السنة بالأحاد كقول عبيد الله السلماني إجماع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الأسفار في الغجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى تأكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يعمله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يثبت في الإجماع لأنه لم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة منقول بخبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر خبرنا في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الأحاد ومتواتر فلذلك قال كنقل السنة بالأحاد فيكون حكمه كحكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشبهة بينهما بقوله وهو أي الإجماع يقيّن بأصله مثل السنة فكأن السنة قطعي ويقين بأصلها لتكونها منسوبة إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي ويقين بأصله لكونه منسوبة إلى الكرامة المعصومة عن الخطأ فكأن أي إجماع لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم أي إنما صار ظنياً بحسب النقل بخبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الأحاد فلذلك أوجب العمل لا يقين ولهذا لا يكفيها أحد مما كان ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة مقدّم عليه لأن القياس ظني وأصل هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء وقال بعضهم ثنائاً والغرض من الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجعاً للعمل استدلاله بأرضية إثبات أصله عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظني قياساً على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تنبت بالظني لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به إلى اثبات الأحكام العلية فإن اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو من عيب الجمهور والثاني أنه يعتبر وهو من عيب محمد بن جرير الطبري والي بكر الرازي من اصحابنا وإني أحسن الحياط وأحسن حنبلي في أحد الرأيتين عنه الثالث أن بطلان المخالفون عند الذوات لا ينعقد ولا ينعقد وهو من عيب أكثر الأصوليين الرابع أن سلم الأكثر اجتهد المخالف فيه لا ينعقد ولا ينعقد الخامس أن هذا

باب لقياس هو يشتمل على بيان نفس القياس شرط ركنه وحكمه دفعه اما الاول
فالقياس هو التقدير لثلاثة يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله نظيرا للآخر
لا يكون اجماعا ويكون حجته السادس ان اتباع الاكثر اولى وجاز خلافا للحج وهو الثاني بثلاثة اوجه
الاول ان لفظ المؤمنين ولفظ الامة الواحد في الدلالة الدائمة على عصمة الامة ذكر كون الاجماع حجة
صادقان على الاكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف اي
اكثرهم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الاعظم وهو الاكثر وقوله من شذذ في النار والواحد
الاثنان بالنسبة الى الجمع وشراد معقوب فلا يعبأ به وله الثالث الاجماع فان الصحابة اتفقوا على
خلافة ابى بكر ثم مخالفة علي وسعد بن عباد وهذا يعد اجماعا ومن انصف فنفسه لعلم اشتراط النعل
يهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس ثم اخبر عن الاجماع لكونه احدى متدقوة
فقال باب القياس وهو اي الباب يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه وحده لغته وشرعا فانه
سيمين معناه اللغوي والشرعي وشرطه وركنه وحكمه دفعه فبين المصنف في هذا الباب شرط القياس
وركنه وحكمه دفعه كما سيأتي ووجه حصر الباب في تلك الامور الخمس ان الشيء اذا لم يعرف معناه
اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه لان البحث عن المجهل عبث وبعد تعيين معناه اما ان يعتب
باعتبار ما هو مانع وادفع له والا وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء او لا
يتوقف الشيء عليه والمراد بالركن العلة التي هي الوصف المجامع بين الاصل والفرع اذ هي ركن القياس
كما سيأتي والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام الشرطية على ما يأتي في بيان ركنه
لا بيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياس لا اثر الثابت به هو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع وهي نتيجة القياس فاقياس تبين ان العلة في الاصل هذا مثبت الحكم في الفرع لا
تعدية الحكم واشتاتى الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس القياس علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع
دفع الاعتراضات الواحدة على العلة المؤثرة من اصحاب الشافعي فان الشافعية على الاطلاقية ولنا مؤثرة فنحن
منها على وجه تلخصهم الى القول بالتأثير والشافعية تدفع العلة المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع فهدى البحث هو
اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث سياق الاوضح فانظر اما الاول هو بيان نفس القياس
فشرع اولي في بيان معناه اللغوي فقال فالقياس هو التقدير لثلاثة يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله
نظيرا للآخر اما اختلاف العمل في معناه للزوي فذهب الى ان معناه لفظا لثلاثة اوجه اما الثاني ان معناه للمساواة يقال فلان
قياس بفلان اي يساويه ذهب الاكثرون الى ان معناه لغة التقدير وهذا الظاهر لان القياس صفة القاس

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً
لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون
الاصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر

والمساواة صفة المقيس والمقير عليه الضمير في قوله اجعله يرجع الى الفعل نظر الى ظاهر اللفظ وان كان
مؤنثاً معاً ثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من الاخذ
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف
الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع مما واذك كذا في المذكور قياساً وهذا معنى القياس واصطلاح الفقهاء والمنا
بين المعنيين اي اللغوي الاصطلاحي ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة والمفنى
الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير لان في اللغة التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين
الاصل الفرع في العلة والحكم فظهر ان المساواة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس هذا ليس بعد
حقيق للقياس بل كالحديث المنقول عن الشيخ بن المنصور انه انما مثل حكم احداً المذكورين بمثل علة في الاخرى
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل مثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم كمثل العلة
اجتناباً عن لزوم القول بالتقابل لوصاف فانه لو لم يكن لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا
وصفاً الى الفرع والعلة التي هي الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين يشمل القياس
بين الموجودين وبين المعدومين لقياس عدم العقل بسبب تجوز على عدم العقل بسبب لصغر في سقرط
الخطاب عنه بالعجز واد شرطه الى القياس فاربعة الاثبات منها عد ميان والاثبات منها وجوديان قد
العدميان على الوجوديين لكن عدم مقدم على الوجود فالاول من العدميان فان لا يكون الاصل مخصوصاً
بحكمه بمثل آخر علم ان الاصل في القياس عند جمهور العلماء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيل ان الزنبر على البرق
تحريم البيم مجنسه متفاضلاً كالزنازل هو الاصل هو البرق ولا محل لحكم الحرمة في البيم مجنسه متفاضلاً والنص قد ورد
فيه والارز فرغ على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقول له
عليه السلام المحطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال
والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس بتحريم البيم مجنسه متفاضلاً في الارز ولكن الحق هو
الاول وهو سبب المقام والمراد من الخصوص لا يفردها الخصوص من صيغة عافنة لانه غير ضار للقياس
والباقى بحكمه صلة الخصوص الضمير يرجع الى الاصل الباقى في بعض خولسبية فالمعنى على هذا التقدير
فشرطه ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متقدراً بالحكم المشرع فيه بسبب فصل خبره على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثبت بالنصر اختصاصه بكرامة له و
 ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجاب لطهارة بالقهقهة في الصلوة
 وفساد الحق على تقدير ان يكون المراء بالاصل النص لدال ويكون الباء بمعنى مفعول يخفف على الفطين
 كقبول شهادة خزيمة وحده ان الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه الذي هو
 القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد لخزيمة فهو حبه فلا
 ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالتلفاء الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس
 مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وتقتضي على ما روى ابو داود واحمد عن عمار بن خزيمة عن عبد الله بن النسي
 عليه السلام اتباع فرسان اعلى فاستبغوا النبي ^{ثم يلقضى ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم}
 المشى وابطأ الاعلى فطلق رجال يعترضون الاعرابي فيسألهون بالفرس ولا يشعرون ان النبي
 صلى الله عليه وسلم اتباع فلدى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس و
 الابعة فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعته منك فطلق الاعرابي
 يقول هلم شهيداً فقال خزيمة انا الشاهد انك قد بايعته فاجل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال لم تشهد
 فقال بقصد يقيم يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة يشهدان ولم يبين القصة فلا احد الرابية التي ذكرها بعض
 الشارحين بلغظاً فان ذلك القبول كان حكماً ثبت بالنصر اختصاصه اى خزيمة تبارى بالحكم فان الله تعالى
 قد وجب التعداد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهادتين من رجالكم واشهدوا ذوى عدل منكم ولكن
 خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد لخزيمة كرامة له لا نهى من بين الحاضرين
 ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعانة فكذلك يجوز الشهادة على المعانة يجوز على خبره عليه السلام فلو
 يقاس عليه غيره سواء كان مغللاً او فوقه لزم مخالفاً للنص الموجب للاختصاص والمشرط الثاني ان لا
 يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس
 فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص يستثنى حكم النص
 بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشترح حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كاعلا الذكوات فانه
 لا يعقل وجداً لا عدلاً وتسميته هذا لتسميه معد ولا به عن القياس مجازاً لا عدلاً ولا قياساً لا حتى يسعى
 المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام المشروطة والعدلية النظرية كخض المسافر والسحر على الخفين
 وهذا وان كان يفهمونهم لا ناعلم ان رخص المسافر لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غيرهما ايضا وتسمية

هذه افع يكون
 المعنى ان لا يكون
 النص الدال على
 حكم القياس عليه
 منصوصاً
 حكمه من آخر
 ولا شك ان
 النص لا يفر
 النص الدال على
 حكم القياس عليه
 والتأثير مروي
 فانهم ١٢ منه
 كانه لم اجد
 يتأخر به لفظ
 في كتابه حديث
 ولكن معناه
 ثابت لا لا حاد
 الصفة والآثار
 القوية ١٢ منه
 سلا شتر قال

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

هذا القسم معد ولا يعن القياس ايضا لما زو هذا الاقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق والى ربع ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجدا الاستثناء بنظر دقيق كما مستحسنات فعند جمهور الفقهاء اذا اشار الى حكم فاعلة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمرد المصنف عن كون الاصل معدلا بقدر القياس ما لا يعقل معناه اصلا وبقي القياس من كل وجه فلا يرد عليه بالمستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مفعول عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انما فلا يستحسن التقابل بينهما كما يجاب بالطهارة بالتحقق في الصلوة فان ايجاب الطهارة بالتحقق يقتضى الصلوة المطلقة بخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الا من ضحك سكره فقهية فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالمانى وهو الجاسة والفقهية ليست بنجاسة فهذا الصلوة مخالفة للقياس فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد في الصلوة والعيادة بالله فلا ينقص وضوءه والفقهية في سجدة التلاوة وصلوة الجازاة لان الاصل ثبت في الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقص الوضوء بالفقهية في سجدة التلاوة وصلوة الجازاة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعى لاثبات بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا ويجوز ان يسمى عدة امور التي تشتد في امر واحد باسم واحد والشرط لاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعدي كما ان بعض الشرع قالوا ان يكون الحكم المتعدى شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريم من اصحابنا لسأ فمضى القاضى اليه فى الثانى والثالث ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى بلا تفاوت وتغير والتاكد ان يكون الفرع نظيرة للاصل لا دون منه والاربعة ان يكون النص فى الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف سوى الشروط الاربعة احدى ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه ان اتخذ العلة فى التباسين فنكر الاربعة لغو وان لم يتعد بطل احد القياسين لا بمتنا على غير العلة التي اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا ثمة لهما كما لا يخفى فالمصنف فرع على كل من الشروط الاربعة تقريرا كما سبق تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة هذا الفرع على والشرط وهو كون الحكم شرعيا فان شرعوا بالباقين وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما يجامر العقل فالنبذ اذا بلغ حد السكر وناما العقل فسميه خمرنا وحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

لأنه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذي يكون تغيير اللحم من المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد اللحم المحرمة لعينها وأستدلوا بعصير العنب لأنه لا يسمى خمر قبل الشدة المطربة فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر وإذا زالت نزال الاسم فهذه الدوران يفيد الظن فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فمأ وجدنا الشدة فيما أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا أنه حرام بعينه قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبذ فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل للغوى كإطلاق الاسم عليه فما وجدناه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل ولكن فارق بين أن يعطى للنبذ حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لا مشتركة العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر فإن الأول قياس في الحكم الشرعي والثاني قياس في اللغة لأنه ليس بحكم شرعي دليل على قوله فلا يستقيم وما صله أن التعليل لا يثبت اسم الخمر على سائر الأسماء بحكم لغوي ليس بحكم شرعي والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي إذا دللنا على توقيفية على السماع فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة والتعليل في اللغة غير مستقيم إذا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وتزجيح الاسم على الغير والقارورة وإن سميت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرب فيها الماء وأنه لا يصح أن يطلق على الدن وبطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرب فيها الماء فعلم من هذا أن التسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرر وهو الوضع فمأمل ولا أي يستقيم التعليل لصحة ظهار الذي تفريع على الشرط الثاني وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغيير وإنما شرط هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع فلو تغير حكم الأصل في الفرع لزم اثبات حكم لآخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل وهذا فاسد والثافعي يقول يصح ظهار الذي يماس على ظهار المسلم كما يصح طلاقه قاساً على طلاقه فأجاب لمصنف بأن هذا التعليل غير مستقيم لغو الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه أي تكون هذا التعليل تغييراً للحجامة المتناهية بالكفارة في الأصل وهو ظهار المسلم إلى إطلاقها أي المحرمة متعلق بقوله تغيير في الفرع وهو ظهار الذي عن الغاية متعلق بإطلاقها والحاصل أن في هذا التعليل لم يتجدد حكم الأصل بعينه وهو المحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع بل تغيير هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية إذ لا غاية للمحرمة في ظهار الذي بل هو حرمة مؤبدة لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

له قوله تعالى
الشارة إلى بحث
هوان مشترك لكون
الحكم شرعياً أن
كان لخلق الفاعل
فرباطاً لقياس
السماع على البيت
في المدونة يكون
القياس قياس
كثير من الأغذية
في الحرارة على
المسلم برباع
الحلولة شأنه
لا يتوقف على
الشرع وإن كان
القياس الشرعي
فلا يصح التفرع
والتحقيق أنه
شرط القياس
الشرعي على معنى
أن يشترط فيه
كون الحكم حكماً
شرعياً إذ لو كان
لغوا أو حياً
لا يثبت منه
المطلوب وهو
اثبات حكم شرعي
للساواة في
اللفظة ١٢ منه

ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون
عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين
والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص

المسلم فمع الحق متاذا لمسلم اهل للكفارة فلو كان المحرم متفطر اذ لم يمتنع ايضا متناهية بالكفارة كما
كان فيظهار المسلم لان التعليل صحيحا لتعدية الحكم بعينه وهو كونه المتناهية ولا يستقيم التعليل
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي تفريعا على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا
للاصل ودفع اقياسا لشافعي فانه يقول لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما
اطعمك الله وسقائك فعذر المكره والخاطي اولى بالقبول لانهما ليسا بعا مدين في الفعل والناسي كان
عائدا فيصم صومهما ايضا قياسا على صومه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوات الشرط
الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل اذ الفرع وهو الخاطي والمكره ليس مساويا للاصل وهو الناسي بل دون
منه لان عذرهما اى الخاطي والمكره دون عذره اى الناسي لان النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب
الحق وهو الله تعالى ومن الخاطي والمكره مضاعف الى الخاطي والمكره فلا يضاف الى صاحب الحق لان الخاطي يذنب
الصوم ولكنه يقتصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء وحلفه والمكره اكرهه المجاهد انسان يمكن فقه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فكان تعديته الى الحكم وهو عدم الافطار من الناسي الى ما ليس بنظيره وهو الخاطي
والمكره فيفسد صومهما الا صوم ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار تفريعا على
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما دعي لهما كما هو المختار عند القائلين لا ما مر
الى زيد من تابعين المتأخرين وعند الشافعي مشايخ سمرقند من المجنفية يجوز التعليل على موافقة النص من
غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على عني انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا بأس
ان يثبت الحكم بانقياس النص جميعا كما هو دواب صاحب هذه الية يثبت المسائل بالنقل ولا يتم وكذا بانقياس
فما حصل لا يصح اشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياسا على رتبة كفارة القتل كما فعله الشافعي
لان هذا القياس غير مستقيم لغوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وههنا اى في الفرع وهو رتبة كفارة
اليمين والظهار والنقل المطابق عن قيدا لايمان موجود في مصرف الصدقات اى كما لا يستقيم التعليل لشرط الايمان
في رتبة كفارة اليمين والظهار لكن لا يجوز التعليل لشرط الايمان في مصارف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
والقتل حتى لا يجوز صومها الى فقراء الكفار كما اشتراط الشافعي قياسا على الزكاة لانه تعدية الى ما يفيض
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات حاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان
تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل كما ابطالناه في الفروع وانما خصصنا
القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلافه لاحوال الا في

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروع اثلاث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى
مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا
يذهب الى بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فهذه اشرط سابع فلدفع
هذا التوهم اطلق اسم الرابع تبيينها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل
التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مضموم الغوى واما التغير من الخصوص
الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب التعدى وفي هذا المتعارف اوجب
كلام طويل تركناه خوفا للتطويل لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجمع
الى التغير والمعنى تغيير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغير في حكم النص في الاصل وهو المقيس
عليه وفي الفرع كما ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطالناه في الفروع اى كما قلنا سابقا
لا يجوز النص في الفرع لانه يؤدى الى تغيير حكمه فكن اقلت في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان
التغير في حكمه المقيس والمقيس عليه فان ذلك ما قال صاحبنا للتوهم ان قوله ولا نص فيه معنى عن هذا
الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص لمعلل فيكون المعنى تغيير حكم النص لمعلل في نفسه بالرأى باطل كما
ان تغيير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظاهر الذي رتقاؤه فانهم وما كان يرد على هذا الاصل نقوض فشرع

المصنف في اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جواز بيع قليل الطعام بحسنه متفاضلا من قوله عليه السلام
لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان قوله عليه السلام يحرى في منع مطلق بيع الطعام بحسنه متفاضلا سواء كان
قليل او كثيرا فلما علمت حرمة الربوا في هذا المحدث بالقدح والجنس عند ثم الحرمة الى غير الطعام باشتراك هذه
العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الحارج عن الكيل لشرى اى الاقل من نصف الصاع بحسنه
متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهنا غير حكم الاصل للدلالة على حرمة الربوا في القليل
والكثير حيث خصصتم القليل فقدا بطلتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا القول لان استثناء حالة
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلافه لاحوال الا في الكبير بعض المساوات مصداق
وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والاصل

لمه لان من قوله
ولا نص فيه يبين
عدم تغير حكم
الفرع فامتنع
هنا يستل عدم
تغير حكم الاصل و
الفرع جميعا فكيف
يفنى قولنا سابقا
المضموم لعدم
تغير الفرع عن
ذكر عدم تغير
كسبها فتدبر
١٢

الاستبدال

الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا بد كذا جواز الاستبدال في باب الزكوة
ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للمفقر وزكوا لهم مما اوجب لنفسه
على الاغنياء من مال مسمى لا يتحمل مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلا بد من احاطة امرين اما ان ياول في المستثنى كما ياول الشافعي
ويقول تقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فيبيع الطعام بالمساواة حلال
مستثنى من النهي الدال على حرمة الثابت في قوله عليه السلام لا يتبعوا الحديث فيبيع القليل والكثير متفاضلا
حرام داخل تحت النهي حتى يبيع الحنفية بالحنفية ووجه بالحنيتين ايضا حرام داخل تحت النهي واما ان
ياول في المستثنى منه كما ياول الحنفية ويقول تقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال
الا في حال المساواة والاحوال المتفاوتة في العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير
فبيع الكثير في حالتها واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في المجازفة والمفاضلة حرام داخل
تحت النهي واما القليل فمسكوت عنه غير ذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى فبقى على الاصل الذي هو
الاباحة فيبيع القليل بالقليل صنعا فحتى يجوز بيع الحنفية بالحنفية فنصار التغيير حاصل في حكم
الاصل بالنص اي بدالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا بد اي بالتعليل كما هو ظنكم وكن لك
اي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الاستبدال في باب الزكوة دفع لدخول تقريره ان
الشرع اوجب اشاعة في زكوة السواثر في بعض النصاب حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة و
لما اعلتهم باها مال صالح للمواضع وكل ما هركن لك يجوز ادائه فلما جوزتم اداء قيمة الشاة باشتراك العلة
فتد ابطلت قيد الشاة المفهوم من النص صريح بحيث جوزتم القيمة مكانها فنقد تخير حكم النص بعد
التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعده لم يبق فاجاب له المعبر بان هذا الجواز ثبت بالنص اي بدالة الشرع
او باقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنصوص الواردة في ضمان الارزاق قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على اسره رزقا لا بالتعليل بل هذا التغيير ثبت قبل التعليل بالنص لان الامر بانجاز اي باعنا ما وعد
للمفقر وزكوا لهم كما وعد في قوله وما من عبادة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال
مسمى معين كالشاة والبقرة والابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا بحتمه اي بانجاز ما وعد
مع اختلاف المواعيد الا للهبة وهي المأكول المشرب الملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس
اذ المبالى المسمى اي المعين لا يكفي لذلك الحوائج يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه وبالله الاستبدال
اي استبدال الشاة بالقيمة التي يماثلها في جميع الحوائج وقوله الامر بانجاز امه لان قوله لا يتحمل صفته لانه مسمى قوله

الاستبدال

فصار التغير بالنص مجامعاً للتعليل لآيه وإنما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للنصرف الى الفقير بدوام بدله عليه

يتضمن الاذن خبران وحاصل الكلام ان الزكوة حق الله تعالى ابتداء اذ هي عبادة والمستحق للعبادة هو الله تعالى
لا غيره فالزكوة اولاً تنفع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تنفع اولى في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ثم امر بانجاز ما وعد لعباده من اكل والمثرب الملبس غير ذلك من ذلك المال الذي اخذه من الاغنياء
انما فعل هذا الثلاثي توهم ان الله لم يرض في الفقراء بل رزقهم الاغنياء ولا شك وان حواجر الفقراء
متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين فهدى الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حق الله تعالى للفقراء
لا يفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى ينفذ مواعيد المتنوعة اذا انجز مواعيد من مال
معين غير ممكن الوقوع عادة فنعلم من هذا الامر ان مقصوده من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة
ليكون معياراً للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فصار التغير اي تغير عين الشاة بالنص اي بدالة النص اي
بالتقضاء وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعاً للتعليل لآيه اي بالتعليل حتى يصح ما قلتم واعترض على هذا
الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبار النص وجواز الاستبدال بدالة النص او باقتضاء وما يثبت
بالاقتضاء او بدالة النص لا يصلح معارضاً لما يثبت بعبرة النص فكيف جازم استبدال عين الشاة
الذي ثبت بعبرة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء او بدالة
النص والجواب ان التعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبرة النص دام عين الشاة قطعاً لانه يحتمل ان يكون اداء
عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فنحن رجحنا الاحتمال الاخير
بما ثبت بدالة النص والاقتضاء فاما رفع الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ
ولكن امال اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وتلوا في جوابه انا لا نعلم ان حق الفقير
كان في عين الشاة وانما حقه في ما يملكه لان النبي عليه السلام جعل الابل حظراً للشاة حيث قال
في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تؤدي في الزكوة فعرفنا انه اراد
بالشاة ما يملكها الا ان المألية بعض الشاة فعبارة البعض هو المألية بالكل وهو الشاة مجازاً ليعلم مقلد
القيمة فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحداً منكم انما كان الجواز الاجماع
فلو كان حقه متعلقاً بالعين لم يحز ولما كان يرده غير الشاة قائمة في هذا التعليل بعد حصول التغير بالنص شارحاً
جواب بقوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو غير الحكم الاولي هو الاستبدال الثابت بدالة النص لا مقتضى ان هو على الحكم
الشرعي الثابت بالتعليل ملاحم المحل للنصرف الى الفقير وتصرفه لفقير في هذا المحل انما يكون بدوام بدله اي التغير عليه

بعد لوقوعه تعالى بابتداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء الـ
صالح للارزالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير الـ صالحة
تجعل فعل اللسان تعظيماً

اى المحل المذكور بعد الوقوع به تعالى بابتداء اليد ففى مرتبة ابتداء اليد الفقير تقع تلك الصدقة فى كف
الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احدهما ابتداء والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى
لاننا المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل الجواب هنا ان
حكمان احدهما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما امرنا فى الثانى ان يكون الاستبدال بما
يصح له فمحتاج الفقير من الاموال لا بما يصلح له من اربك الفقير على فرسالى مسافة معينة بنية الزكاة
فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين فى هذا الباب فهذه الحكم ثبت بالتعليل
وليس فيه تغير حكم النص بل تغير فى الحكم الاول حصل بالنص وهوى ايجاب مطلق المال وتعديسة
الصلابة الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع لدخل مقدار تقريره انه لما ثبت
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعلقه بين الماء ورقق مزبل للعين و
والاثر فما وجد ثم فيه هذه الاوصاف من المحل وماء الوتر جوزتم بزيادة النجاسة فهذه التعليل غير تم
حكم النص هو ازالة النجاسة بالماء بعيد وتقريره بل دفع هذا الماء الـ صالحة للارزالة فى النص لانه المقصود
فى ازالة النجاسة حتى يلزم تغير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعمل
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعى المعقول منه الى ما فيه تلك الاوصاف كما ان المقصود فى الزكاة دفع
حاجة الفقير والشاة الـ صالحة لان استعمال الماء واجب بعيد بدليل ان من اتقى الثوب بالنفس او احرقه
فى النار او قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا لم يسقط بدون الفعل فهذه التعليل
لم يتغير حكم النص صلاحه لم يكن حكم النصول استعمال الماء بعيد بل ازالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره
من المحل وماء الوتر والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعيد ليس بواجب
كما زعم الخصم بل الواجب الثناء باللسان وانما التكبير الـ صالحة تجعل فعل اللسان تعظيماً جواب لسؤال
تقريره ان الشرع اوجب لتكبير بعيد لا افتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام تحريمها
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه
التعظيم والثناء مثل انه اجل او الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة
فاجاب عنه باننا لا نسلم ان المقصود هو التكبير بعيد بل المقصود التعظيم والتكبير الـ صالحة للتعظيم

والافتطار هو السبب الوقاع التصالحية للفطر بعد التعليل تبقى الصلاة
على ما كان قبله بهذا بين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
العاقة اولانا واجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

فله يغير حكم النص بالتعليل في الافتطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب فراحله. ولن يقال كفارة
الفطر والوقاع الجماع التصالحية للفطر اى بسبب يحصل للفطر لانه قد من افطار الفطر كالاكل والشرب جواب
لسؤال مقدّر تقر به ان الشرح على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للاعرابي الذي وقف باهرا ثم في
نهار رمضان اعتق رقبة الحديث ولما علمتم الحكم بالافتطار واجبت الكفارة بالاكل والشرب عمل فقد
غيرتم حكم الاصل وجوابه ان الافتطار هو السبب وانما الوقاع التصالحية لمفلا تغيير في حكم النص وبعد
التعليل اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذه متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله
والافتطار هو السبب تبقى الصلاة اى صلاحية الاحكام على ما كان قبله اى قبل التعليل ثبت انه لم يتغير
بالتعليل شئ من النصوص ولما استدلالنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء على من هبة هو صرف الزكوة
الى جميع الاوصاف المذكورة في القرآن بان اللام موضوعة للتعميم فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاوصاف
المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية لكن اوصى بثلاث ماله لامهات اولاده وللفقراء
المسكين كان الثلث بينهم على الشركة فثبت ان حكم النص جعل لصدقات مشتركة بين الاوصاف وعدم
الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الحنفية لما علمتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة فاشتراك
تلك العلة بين جميع الاوصاف وبين صنف واحد فقروا واحد جزم صرف الصدقات الى صنف واحد الى فقير
واحد في هذا التعليل تغير حكم النص للدلالة على كونها حكما لجميع الاوصاف بالاشتراك فاشار الشيخ الى جوابه
وهذا بين اى ما ذكرنا ان المودى يقيم ولا في كف الرحمن ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام ايدىهم
عليه كما مرّت الاشارة الى هذا المذكور في قولنا بدوام يده عليه بعد الوقوع به تعالى بابداء اليد
ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزناى يكون موسى في عاقبة الامر عدوا وحزنا لهم في قول الشاعر للموتى ابنا الخراب
اى عاقبة البناء خراب فناء اللام القليل كما زعم الشافعى فلما لم تكن اللام للتعميم لم يثبت استحقاق
جميع الاوصاف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف واحد وفقير واحد بعلّة الحاجة
تغير حكم النص ولا اى النص وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعنى ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع ولا في كنه اذا قبضت الاول اى

وذلك بعد الأداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بمجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة وكلها قبلية للصلاة وكل جزء منها قبلية

في حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون لمكانت اللام للعاقبة ولا انقص اوجب له صرف بعد ما صار صدقة لا لله تعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء والصدقة لا تكون الا بعد الاداء في الله وقبض الفقير كما قال المصنف في قوله وذلك ان في صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو ياخذ نيابة عن الله تعالى فكون اللام للعاقبة اي بغير الواجب بعاقبة صدقة وملك للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان دسما لحالها فصاروا للفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المردى خالص حتى الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصروف مصارف باعتبار الحاجة فعملنا وجوب الصرف اليهم بسبب الحاجة والحاجة هنا لا تقع بهذا السبب لاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى للمصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمتحتاجين باي سبب حاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى يجعل الصرف في كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم مصارف صالحة لسرف الواجب اليهم فكانوا وهم بمجملتهم اي كلهم بمنزلة الكعبة للصلاة فكما ان الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لسرف التوجه اليها فكلنا هؤلاء المتحتاجون والكعبة كلها صالحة للصلاة فكلنا جميع الاصناف مصروف الزكاة وكل جزء منها اي الكعبة قبلية فكلنا اكل واحد منهم مصرف فيصرف الصرف في جميع الاصناف والمصنف واحد بل في شخص واحد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المتنوعة وبالاعتبار لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا او خرجهم وهذا الجواب على تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لأم العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام للتملك بعد تمهيد مقدمته اي ان ملا واستدلال الشافعي على ان يكون الواجب قبل القبض حتى الفقير ليجعل الصرف في مجملهم لان في الصرف في صنف احد والى شخص احد يلزم ابطال حتى الباقيين فلما تم هذا فاقول سلمنا ان اللام للتملك ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء ويكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما اشتهى الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فعند اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايدهم نائبة مناب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظير المقي حكمه لوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يد الله تعالى فلا يمكن ملكا للمهر في هذا الوقت فلم يجعل لوصف كل جميع الاوصاف وانما ثبتت الملك بعد
اعطاء صاحب الزكاة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجبا فهو مختار بين ان يصرف في جميع
الاوصاف والى وصف واحد وتخصيص احد ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال واما
ركنه اي القياس فما اي فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذي جعل علما اي اما سرة
وعلازمة على حكم النص اي الاصل مثال في قولنا الايفون حرام لانه مسكوكا فخر فخر نقيس حرمة الايفون
على الخمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامته على حكم الخمر فاما لما تفحصنا احوال الخمر
فما وجدنا غير السكر علة لحرمته فاهذا السكر هو الوصف لمشتق له بغير الخمر والايفون فسيبها مشتركة عدنا حكم
الخمر وهو الحرمة الى الايفون فركن هذا القياس هو هذا الوصف لانه مناط القياس الركن في اللغة يقال
للجانب الاقوى للشئ وفي عرفنا لفظها ركن الشئ مالا وجوده لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع للصلاة
فلما لم يكن للقياس وجود الا بعد الوصف جعل ركنه واما جعله علما على حكم النص لان موجبا لحرمة في
الخمر مشددا هو الله تعالى اذا التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة واما السكر علامته على هذا التحريم ثم اختلف
فقال مشايخ العراق الوصف علامته على حكم الفرع لان في الاصل لنص موجود لا احتياجا الى الوصف
وقال بعض مشايخ علامته على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم
ما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اي يكون ذلك الشئ من الاوصاف انما اشتمل عليها النص والحاصل
ان الوصف الذي جعل علما على حكم النص وهو العلة لحكم النص يجب ان يشتمل عليه النص اي يثبت في
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علل حكمه كما في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليه حكمه في هذا الحديث عدم نجاستها وعلته
الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل
ذاته من الطوافين الحديث او في نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالانشارة او الصراحة وجعل الفرع
نظير اله الى الاصل في حكمه اي الاصل لوجوده فيه اي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علما
والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص يكون الفرع اي المقيس نظيرا للاصل اي
المقيس عليه ويظهر من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكمة والعلة وان كان اصل الركن
عروا العلة وهو الوصف الذي جعل علما على حكم النص قلنا انه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المحلل به نعتي بصلاح الوصف ملائمة وهو ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفرع المسمى بعلته أعلم اختلف العلماء على مذاهب فقال بعضهم الاصل في النصوص عدم التعليل حتى يقتضيه دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض وقال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد لمن يميز دليله ان يدلي على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرامة او بامارة او بالاجماع وبالاخلاق وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراف ان يكون وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل وجودة وجودها فقط اذا لم يوصف ولا يصح علة وقالوا لا كثرة ولا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراف لان الاطراف كما يوجد في الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اى الوصف في جنس الحكم المحلل به اى بالوصف الحاصل الوصف الذى يجعل علة لحكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحية التى اشار اليها بقولها الصالح والثاني العدالة التى اشار اليها بقوله المعدل فخر واما شرط هذا ان الامر ان كان الوصف بمنزلة الشاهد فلما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهى العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدالة وهى الديانة فكذا لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ بالاول وذكر الصلاحية فقال ونعتي بصلاح الوصف ملائمة وحق الموافقة للحكم بان يصح اضافته للحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كما لا يصح نسبة الفقرة بالاسلام اجدا لزوجين اليه كما نسب اليه الشافعي بل لعل في ذلك هو ابا واحد الزوجين عن الاسلام فهذه الاوصاف لا يباي ان يكون الفقرة منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للحقوق لا فاعا لها وهى حصول الملائمة في الوصفين ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا المقتضى موافقة لعلته استنبط بها النبي عليه السلام والصواب والتابعون الكرام ولا تكون متنايئة عنها لانهما كما اذا يعملون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فقولنا ان يكون الخ على سبيل التثليل وليس معناه ان الملائمة هو كون الوصف معتبرا عند الشارع اذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لا يضيف اليه الحكم لا تنظم كالاسكار لحرمة الخمر فان الاسكار وصف يزيل العقل الذى عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر لكونها تقذف بالذنوب وتخفف في الدين فان ذلك لا يصح لحرمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشارع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت بالكره هذا تعليل
 بوصف ملائمة لان الصغر مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثير
 الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المحلل به في قوله عليه السلام
 الهرة ليست بجنسة انما هي من الطوفين والطوافات عليكم

والمناسب قد يكون معتبرا عند الشرع وقد لا يكون فلما اعتبر اصحابنا في الملائمة الى الوصف فلاحاجة
 للمبعد ذلك الى التأثير فلهم ان يكتبون بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجبل العمل بالوصف
 الا بعد كون مؤثرا عندنا اذ الملائمة عندنا ملزمة التي لم يورخذ في معناها التأثير ومغلاى موافقا
 خيال لصحة القلب عندنا انما اذ التأثير موجود في الملائمة عندنا فانهم هذا المقام فانه من مثالي الاقدام
 كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف فعلة ولايتا النكاح فعندنا الصغر فعلة وعندنا شافى البكارة
 فالصغيرة الكبرى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعندنا البكر ابنة الغيرة بولي عليها عندنا وعندنا الصغيرة
 الثيب الاولى عليها عندنا لعدم العلة وولي عليها عندنا اى يتزوجها الولي بلا رضاها لانها صغيرة فاشبهت بالبكر
 الصغيرة لانها وصفت للصغر موجود في كليتهما فلما ان البكر الصغيرة بولي عليها فكذلك الثيب الصغيرة فهذه ا

تعليل الى تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغر فانه يبين ان يضاف الى ولاية النكاح لان الصغر مؤثر
 في ولاية المناكح جم منكم بضم الميم وقم الكاف فهو مصد مسمى من الاكراه او مقم الميم والكاف فهو ظرف زمان
 ومكان اى ولاية تنبت في وقت النكاح اوفى مكانه وقيل جم منكم مذكورة فهو ضعيف لان القياس من اكبر وذلك لان
 ولاية النكاح انما تنبت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها
 وبها لها ولا تهتدى اليه صبيلا دون البكر اذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة الى الولاية فيها واليهما
 اشار للصغر بقوله لما يتصل بولي الصغر من العجز عن التصرف فهذه الوصف مؤثر في ولاية النكاح تاثيرا مثل تاثير
 الطواف في عدم نجاسة الهرة لما يتصل به الطواف من الضرورة في الحكم المحلل به وهو عدم نجاسة الهرة فانه
 حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بجنسة معلل بالطواف فعلة عدم نجاستها اى الطواف كما قال
 عليه السلام انما هي الى الهرة من الطوافين اى ذكر الطوافين والطوافات وانما الطوافات عليكم فهذه الجملة
 وقعت موقع التعليل فالما حصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغر فهو موافق لوصف الطواف اى ان علة
 بالنبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاسة الهرة لكونها من ذوات الجن فحينئذ جنى احد هو ضرورة فلما كان الطواف في الهرة حضا
 علتان عدم نجاسة الهرة للضرورة وهي ههنا اعتدنا لاحترار ذوات الجن الاولانى عنها فكذا الصغر في ولاية النكاح صا
 علتان الولاية للضرورة وهي ههنا العجز فهذه التعليل موافق لتعليل صلى الله عليه وسلم فلما ان في تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لأنه امر شرعي واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يستعمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحتها بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم بحكم عدم النجاسة فكذلك اوصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي مر ذكرها انفا وهي اشراط الاول للوصف فيعداها يتوقف اوصاف على لشرط الثاني عندنا في حقيقتها وشواثلها كما ينبغي بيانه وعلى الاخاله عند الشافعي وبسبب ما ذكرت انفا قد ذكرنا ان الوصف امر شرعي لان الحلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها انما تعرض صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للحلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحيه للشاهد وبدون الصلاحيه لا يقبل شهادته فكذلك امرنا واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفذ العمل لا بعدالة باله التي هي الاثر وهذا عندنا وما عدا صحابه الشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاحالة وذلك لانه لا يجب للقاص ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا الحال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذلك الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به عالم يظهر عدالته وهي الاثر لانه اى الوصف يحتمل الرجوع من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحيه وهي كونه عاقلا بالغار مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردودا الشهادة فكذلك البعض الاوصاف الصالحة لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل للشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنص واجماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التأثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سورة الهمزة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سورة الهمزة والثاني ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس حكم النكاح فيصير جعل للصغر علة في ولاية النكاح ايضا بسببه لمجانسة والثالث ان يظهر اثره في جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجحون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنص الجحون جنس للامعاء فلما ثبت كون الجحون علة لاسقاط الصلوة فصير جعل الاعضاء ايضا علة لاسقوطها والرابع ان يظهر اثره في جنس

له الاخاله عند الشافعية تعيين العلة في الاصل بمراد ايراد النجاسة بينهما وبين العلم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره والاصل بمراد وقوع خيال عليه في قلب المجتهد بغير نظر الى نص وشاهد آخر يحكم بعلية

كاثر الصغرى في ولاية الميال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر دينه في
منع عن تعاطي محظور دينه ولما صارت العلة عندها ناعلة بالاثرة قد مناه
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي ذا قوى اثره

الوصف في جنس ذلك الحكم كشقة السفر فانتبى بالنص كونها علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس
الحيض وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار بالمجانسة صم جعل الحيض علة لسقوط الصلوة
وان ثبت الحكم وهو سقوط الصلوة عن المحاض بالقرآن لان لم يثبت بنص اجماع كون الحيض علة لسقوط
الصلوة فهو تام يجعل العلة باعتبار جنسه هو المشقة وكل ما في تعيين العلة بنص واجماع لا في اثبات الاحكام
وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النصل الذي ثبت فيه الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة لحكم
عدم نجاسة الهرة فعليه هذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم وفي غيره كالسكن
فانه علة لحكم حرمة الخمر فثبت من القرآن واما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن
بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة لبصر اخنا النص
او الاجماع بان يقول هذا احرام لاجل هذا ولا نكذ الدلالة والاشارة والكناية بان يقرن بالحكم
ما لو لم يكن هو وانظيره التعليل لكان بعيدا فيجعل على التعليل دفعا للاستبعاد وانتظروا امثال في كتب
الاصول كثيرة فعليك بالرجوع اليها هذا اشريح الكلام واما تحقيق الحق فلا يسع هذا المقام كاثر
الصغرى في ولاية المال هذا قسم ثان للتاثير كما مر هو اى معرفة صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق
الشاهد بان يتعرف صدق بظهور اثر دينه في منع عن تعاطي تناول محظور دينه فلما ان صدق الشاهد
بعد الصلاة يعرف بسبب كنه عن المعاصى والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده فكذا اصحة
الوصف في كونه علة للحكم بعد الملازمة تاما يتعرف بالتاثير اى بظهور اثره بنص اجماع في موضع من
المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده ولما كان يراد ان القياس حجة شرعية لا استحسان امر لم يعرفه
سوى اى حبيفة وقد يتراءى الحقيقة القياس بالاستحسان هل هذا الاثر الدليل الشرعي في مقابلة غير
الشرعي فاشارة الى دفعه فقال ولما صارت العلة عندها ناعلة بالاثرة لا بالاحالة والطرد كما ذهب اليه غيرنا
قد مناه على القياس الاستحسان الذي هو في اللغة عند الشيء حسنا نقول استحسنته كذا اى اعتقدته حسنا وفي
اصطلاح الاصول هو القياس الخفي ذا قوى اثره لان الاعتبار بالقوة الاثر وضعفه لا الظهور وخفائه اذ
ربما يكون بعض الاشياء ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الحق على الظاهر اذ كان قويا كالخبرة معها
باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة والبقاء والن اى ففى هذا اشارة الى ان الاستحسان ليس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة بالقوة
 الاثر وصحة وز الظهور وبما الثانى في من تلا اية السجدة في صلوته ان يركع بها قياسا لان
 النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركها واناب في الاستحسان لا يجوز ان لا ينزل الشرح امرنا بالسجود
 الركوع خلافاً لسجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فيحذف قياس القياس على باطله
 بخارج من الحجج الاربعة بل هو اقوى نوعى القياس انما قدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترا
 الدليل الشرعى بغير الشرعى لان الدليل الشرعى بل قوى من القياس الذى هو دليل شرعى ولا ناعلمنا بسوء
 الادلة الاربعة لاندخل فيه والضابط في تقديم احدها على الاخر هذا وقد من القياس لصحة اثره
 الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة بالقوة الاثر و
 صحة ون الظهور دليل على الاخرين احدهما تقديم الاستحسان على القياس الثانى تقديم القياس على
 الاستحسان وبيان القسم الثانى من هذين الامرين في حق من تلا اية السجدة في صلوته ان يركع بها
 قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركها واناب حاصل من المصلحة اذا قل اية السجدة بين
 الصلوة واراد ان يوردى السجدة في الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة ككلها المعرف
 بيز الحفظ فيجوز قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهات في الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود
 في تلك الآية وذلك لان الخروجه وان يقع على الارض لا يقتضى في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان
 المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع والمقصود في سجود
 التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياسا على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما وفي الاستحسان لا
 يجوز نداء لا يكفي المصلحة لان الشرح امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه في دونه في التعظيم
 ولهذا لا ينوب احداهما لمقام الاخر في الصلوة كذا في سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله بسجود الصلوة
 لا يتبادى بالركوع فهذا أى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر في بادى النظر
 واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا راجح القياس عليه اما القياس ففى بادى النظر فيه ضعف ولذا سمى
 القياس لمقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس لى وجه ضعف القياس في بادى
 النظر فيحذف خطئ شوبته بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و
 المجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف قد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذه وجه
 ظهور اثر الاستحسان فساد القياس في بلدى للرأى لكن القياس على من الاستحسان باثره الباطن و
 المحاصل ان كان القياس في بادى للرأى فسادا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس على من الاستحسان

له اى كوالا
 من الركوع في
 الآية السجدة
 ١٢

بيان ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالندروانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجد الصلوة والركوع في غيرها فصارا لاثرا تخفي مع الفساد الظاهري من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا قسم عن وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصر

لان اثر القياس في الباطن قوى واثر الاستحسان ضعيف فبين الاول بقوله بيان اي بيان اثر الباطن للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة اي لم يجب قرينة بعيدة حتى لا يلزم بالندروان فلو كان قرينة مقصودة لوجب بالندروان فهذا دليل على كونه غير قرينة مقصودة وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليمتيز المطيع المتقادر عن العاصي المتكبر كما يدل عليها آيات السجود منها قوله تعالى والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى المتران الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية اي يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل منه هذا المقصود فيجوز ان ينوب احد هما متأب الآخر فيجاز الركوع مقام السجود بنية التدخّل لا اشتراك العلة وهي التواضع فهذا اثر باطن للقياس واما ضعف الباطن للاستحسان فبين بقوله بخلاف سجد الصلوة بل هو قرينة مقصودة حتى يلزم بالندروان فلما كان قرينة مقصودة فلا يتأدى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب عن سجد التلاوة وحاصله ان قياس سجد السجود التلاوة على سجد الصلوة حيث قلتم كما لا يتأدى سجد الصلوة بغيره فكذلك سجد التلاوة لا يتأدى بغيره من الركوع وكذا قياس الركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان الركوع في غير الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذلك الركوع في الصلوة ينبغي ان لا ينوب عنها فاسد في امعان النظر وان كان في بادى الرأي صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قرينة مقصودة وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يصح ان يقاسل احدهما على الآخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشرط فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فكيف يصح ان يقاسل احد الركوعين على الآخر في عدم اداء سجد التلاوة به فصارا لاثرا تخفي مع فساد الظاهر كما هو في القياس المذكور اولي من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي كما هو في الاستحسان المذكور وهذا اي ترجيح القياس على الاستحسان قسم عن وجوده اي قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصر فمن شاء ان يطعم على مثله فليرجع الى الهداية فانه ملو من هذا القسم قد اما اوردنا مثالا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس بحجلى والدليل المعارض القياس بحجلى نص اجماع وضرو

ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او
الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والابار والاوانى الا ترى ان
الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب عمن البائع قياساً

وقد يكون القياس الخفى يقال فى الاول الاستحسان بالاثراء الثانى الاستحسان بالاجماع وفى الثالث
الاستحسان بالضرورة وفى الرابع الاستحسان بالقياس وكما اثبت بالقياس بحجى حكم شرعى يثبت بكل
واحد من تلك الاقسام الاربعة لكن الحكم الثابت بالقياس بحجى يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك
الاقسام فقد يتعدى وقد لا يتراد المصراع بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالفقر وهو الحكم الثابت
بالاستحسان بالقياس الخفى يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل لوجه غير ان اثره القوى خفى
بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او بالضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلاثة
فى مقابلة القياس بحجى لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة بل هو
معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثراء لقياس
يا بى عن بيع السلم لا يبيع المعدم ولكنه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكراً فليسلم فى كيل
معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدم فى غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال
للاستحسان بالاجماع فاننا نعتقد الاجماع على جواز الاستصناع وهوان يار انساناً فيعطى له القميص
مثلاً لكونه اوسين صفة ومقداره ولا ينكر له اجلاً ويسلم الله اهما ولا والقياس يا باء لانه يبيع المعدم
حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدم الا بعد تعيين حقيقة او ثبوت فى الذمة فاما ما هو معدوم
من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامنة تركوا القياس اجمعوا على جوازه من غير تكثير فيها حكم ثبت بالاجماع
فما لهما للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الحياض والابار والاوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض
والبير والانية اذا تنجست ظهرت باخراج الماء الموجود فى الحوض وصب الاناء فتطهر هذه الاشياء ثبت
بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك وللضرورة تأثير فى سقوط الخطأ ولكن القياس يا بى تطهير
تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على الحوض البير بعد ذلك للتطهير
كما يصب على الثوب غيره مسير جداً فلا بد ان يدخل فيها الماء للتطهير بهذا لا يحصل التطهارة لان الماء
الداخل فى الحوض الذى ينبع من البير ينسج بملاقاة النفس كذا الدلو تنسج بملاقاة الماء ولا يزال تعود
هى نجسة وعلى هذا قيل لانه وهذا المستحسن بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل
قبض المبيع لا يوجب عمن البائع قياساً تايد لقوله المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته وحاصله اذا

لانه المدعى و يوجب استحقاقا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري ثمنا و
 هذا حكم تعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع
 الا بالاثري بخلاف لقياس عندنا بنى حنيفة وابى يوسف فلم يصح تعديته
 اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قالوا البائع بعث بما شئت وقال المشتري بمائة فالقياس ان لا يحلف
 البائع لانه المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى و يوجب استحقاقا لانه البائع
 ينكر وجوب التسليم اى تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمنا والحاصل القياس يقتضى يمين المشتري فقط لانه
 ينكر زيادة الثمن والا استحسن يقتضى ان يتحالفا لان المشتري ايضا يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار اقل
 والبائع ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين مروج فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى
 البيع وهذا حكم اى وجوب التحالف عليه ما دفعه البيع بعد ثبت بالقياس الحفى تعدى الى الوارثين بعد موت
 البائع والمشتري فانه ان اختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضى البيع
 كما كان يفسخ في المورثين والاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة اذ اختلف الموارى والمستاجر في مقدار
 الاجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر هذا كله قبل
 القبض فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع الا بالاثري بخلاف لقياس عندنا بنى حنيفة وابى يوسف
 فلم يصح تعديته يعنى اذ اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع
 بعث بما شئت وقال المشتري اشترت بمائة فيحنث القياس ان يجب اليمين على المشتري فقط لانه منكر
 لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع في يده لكن لا ترو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان
 والسلعة قائمة تحالفوا وترا اى يقتضى التحالف بينهما اذ لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض
 اذ التراد لا ينفور الا بعد القبض فهذه الاستحسان بالاثري فلا يتعدى حكمه عند الشافعيين الى الوارثين اذ اختلفا
 بعد موت المورثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لانه بعد القبض ثبت بالاثري تحالفنا
 للقياس فيقصر على مورده ولا الى الموارى والمستاجر اذ اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافا للمحمد فان
 عنده يجرى التحالف في جميع هذه الصور اعلم انه اختلف العلماء في العلة المستنبطة فقال الشافعيون
 الكرخى وابو بكر الرازى وكثير من العراقيين والامام مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة جاز ان تكون العلة
 مخصوصة بان توجبها لوصف الذى نسميه علة في بعض المواضع ولا يوجد الحكم لان العلة الشرعية
 اماره على الحكم بجعل الجأ عمل وليست بموجبة بنفسها فيجوز ان لا تكون في بعض المواضع اماره كالغيم
 الرطبة نماره على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يقدح في كونه اماره وقال اكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدم فصاعدا

مشائخ الحنفية قد بما وحديثا وهو اظهر قولى الشافعى وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يخلو اما ان يتخلف الحكم عن العلة لما نتم ولا الثانى باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لان علل الشرع امارا وادلة على احكام الشرع بمعنى انهما وجد العلة كانت موجبة للحكم دليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشائخنا تخصيص العلة وقال هذا من ذهب علمائنا الثلاثة مستند لبالاستحسان فان عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت في صورة الاستحسان الذى هو قياس خفى في مقابلة القياس الجلى فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجهة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما نتم وهل هذا الا تخصيص العلة الذى هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما نتم فخر المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال به لان الوصف الذى هو علة يوجب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس من شروط صحة عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتد في مقابلة القياس لقوت شرطه فاذا كانت الشروط المشروطة وهو القياس هنا فاذا كانت القياس فان العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب السنة فكلا لا يصح القياس في مقابلة الكتاب السنة لا تخفى نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لا تخفى حكم النص لما كان يردان الاستحسان كما ثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فلهذا اجابكم في الاستحسان الثابت بالامور الثلاثة صحيح فاما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس شار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه القياس الجلى لا تخفى الذى هو اتوى من القياس الجلى وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه لى عدم القياس الجلى المرجوح لان المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوى معدوم فكلا لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما مر ليلنا فغا فى اصل الرد ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلى اى ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما نتم بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بياننا فاذ لم يصح القياس لا يوجب علة فصاعدا

استحسان

له كذا كذا
وليت بشرط
١٢ -

الحكم لعدم العلة لا لما منع مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في لصائم إذا أصاب الماء في حلقه أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن أجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما منع وهو لا أثر وقلنا نحن انعدام الحكم لعدم هذه العلة لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لما منع مع فوات ركنه فالذي جعل عندهم دليل الخصوصية جعلناه دليل العدم وهذا الأصل هذا الفصل فاحفظ واحكم ففيه فقه كثير ومخلص كبير

الحكم لعدم العلة لا لأن عدمه لما منع مع قيام العلة كما توهم بعض مشائخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا لعدم العلة لا أن العلة موجودة وتختلف لحكمه عنها لما منع نقول في سائر العلل المؤثرة التي تختلف أحكامها في بعض المواضع من أن تختلف لحكم في تلك المواضع لعدم العلة لا أن العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما منع كما يقول أصحاب التخصيص ويمكن ذلك أي بيان أن عدم الحكم عندنا لعدم العلة وعندهم لما منع مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم إذا أصاب الماء في حلقه بالأكراه وهو ذكر لصومه وفي الزوم أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الماء المفطر إلى جوفه ففسد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الماء ولزم عليه الناسي فأنه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وفوات الماء ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا النقض كل أحد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب أنه فمن أجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم وهو فساد الصوم في الناسي لما منع وهو لا أثر وهو قوله عليه السلام من شئ هو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فاما اطعمته وسقاه شرابه البخاري وسلم فعندهم امتناع الحكم لما منع مع قيام العلة وقلنا نحن انعدام الحكم وهو فساد الصوم الناسي لعدم هذه العلة لا أن العلة وفوات ركن الصوم موجودة في الناسي مع هذا أن يوجب الحكم وهو فساد الصوم لما منع واما قلنا العلة معدومة لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انا اطعمه الله وسقاه فالنبي عليه الصلوة والسلام انسب إلى طعام السقاية إلى الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عنه أي من الناسي معنى الجناية وصار الفعل عفواً كما نعلم بالكلية لما انعدم العلة وهي الأكل بهذا الاعتبار فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لما منع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم فالذي جعل عندهم دليل الخصوصية جعلناه دليل العدم أي عدم العلة وهذا أي ما قلنا أصل هذا الفصل فاحفظ واحكم ففيه فقه كثير ومخلص كبير من جميع ما يرد علينا

وأما حكمه فتعدية حكم النصل إلى ما لا نص فيه لم تثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ والتعدية تحكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى يجوز التعليل بالثمنية واحتمل أن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به لا يجاب كسائر الحجج ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف

من مواضع خصوصاً لعل لما فرغ المصنف من بيان نفس القياس بشرطه وكنش في حكمه أنه لا أثر المرتب عليه فقال وأما حكمه فتعدية مثل حكم النص أي حكم الأصل لا ما في فرع لا نص فيه ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي إذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر وقد ثبت مثل حكم النص قيداً في ما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ وإنما قال بغالب الرأي لأن القياس من الأدلة الظنية دون القطعية وإن كان وجوبه لعل به بطريق اليقين وفي قول على احتمال الخطأ إشارة إلى مذهب منصور ومالك جهور وهو أن كل مجتهد يخطئ ويصيب فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا أي عند عامة المتأخرين وهو قول بعض أصحاب الشافعي أبي عبد الله البصري من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً فالقياس التعليل عند هؤلاء مرة إذا كان وعند الشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل إلى ابن الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي أبي بكر الباقلاني هو أي لتعليل صحيح بدون التعدية فالتعليل عندهم أعظم من القياس نوع من أنواع التعليل على قسمين فإن كان العلة في متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً ولا فهو لتعليل محض أي مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فإن كانت هي منصوبة

أو مجعاً عليها فلا خلاف في صحتها عند الفريقين وإن كانت مستنبطة كالثمنية في التقنين لمحة الربوا عند الشافعي فزى عند الفريق الأول غير صحيحة وعند الثاني صحيحة حتى يجوز التعليل بالثمنية فتعدنا الفريق الثاني علة حرمة بيع الدُّم بالدرهم الثنية وهي مخصوصة في التقنين أو لئلا يذهب الغرض حتى أن ثبت الثنية في غيرها لا يجرم البيع بالتفاضل في غير متعدية واحتمل هذا الفريق على صحتها بأن هذا هو التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشبهة التي بها استلزم الأحكام الشرعية وجهاً يتعلق به لا يجاب أي أثبت الأحكام مطلقاً سواء تعدى إلى الفرع أو لم يتعد كسائر الحجج الشرعية من الثلاث السنة فالحكم يثبت بها سواء كان لها صين أو عامين ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف كما يدل على مطلوبه حاصله أن كون الوصف علة للحكم أمر ثبت من التأكيد والتعديل في غيره من الأمور كونه متعدياً أو غير متعدٍ أمر آخر يشأ من كونه عاماً أو خاصاً فالأثر والتعديل في غيره من الدلائل لا دلالة على كون الوصف علة للحكم

لعله والما قد رآه
لفظ التل لا
تعدية عين حكم
الأصل غير ثابت
لأن الشيء متى
تعدى عن محله
فرغ محله الأول
وعلى حكم النص
يقع بعد التعليل
كما كان ولا يفرغ
١٢ من قوله

بلا خلاف

وجد قولنا أن دليل الشرع لا بد وأن يوجب علماً أو عملاً وهذا لا يوجب علماً ولا يوجب
 عملاً في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه
 عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدينية فإن قيل التعليل بما لا يتعدى كيف
 اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على أن التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة وإرادتي فنقول العلة نوعان طردية

فتمان

لا يقتضي أن يكون متعدي بل التعدينية إنما يعرف من كونه عاماً فإذا دللت الدلائل على كون الوصف علة
 الحكم فينبغي أن يحكم على صحة سواء تعدى أو لم يتعد لأنه أمر آخر لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لو جرد
 الشرائط وجد قولنا أن دليل الشرع لا بد وأن يوجب علماً أو عملاً لا لا يكون عبثاً وهذا أي التعليل بالعلة
 القاصرة المستنبطة لا يوجب علماً أي يقيناً لكونه دليلاً ظاهرياً بالاتفاق ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه أي
 في الأصل لأنه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لأنه قطعي فأي حاجة إلى إيفاء حكم الأصل إلى التعليل لذي
 هو أضعف من النص مع وجود النص فيه فلا يصح قطعه أي على الحكم عن أي النص إيجابه إلى التعليل فلم يبق
 للتعليل حكم سوى التعدينية فلو خلا عنها أيضاً كما خلا عن العلم كان عبثاً وباطلاً وأما العلة القاصرة للمنصوص
 فهي ليست على هذا الدين لأنها مفيدة للعلم إذا الشارع لما نص عليه ما فقد فادعيا بأنها هي المؤثرة في الحكم ولا
 فائدة أعظم منها فإن قيل التعليل بما لا يتعدى يفيده اختصاص حكم النص به منعه على قوله فلم يبق للتعليل حكم
 سوى التعدينية حاصلة إننا لنسلم أن اختصاصاً في هاتين الفائدتين بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى وهي إثبات
 اختصاص حكم النص بالصفة الثلاثية لعل المجتهد بالتعليل التعدينية إلى الفرع بعد ما عرفه اختصاص حكم النص به قلنا
 هذا يحصل بترك التعليل لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل لأن النص لا يدل بصيغته الأعلى فبوت
 الحكم في المنصوص عليه العموم إنما يثبت بالتعليل فإذا انزله التعليل يفوت العموم الحاصل ببقية الخصوص
 على جالده على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لأنه كما جاز أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان
 أحدهما أن لا يتعدى يأمراً الآخر كذلك يجوز أن يجتمع في صفة واحدة ما يتعدى والآخر لا يتعدى فإذا عطل المجتهد
 بوصف غير متعد لا يحصل اختصاص بل كل الوصف المتعدد موجود فيه فيجب عليه أن يعطى بوصف متعد لأنه
 أقرب إلى الاعتبار المأمورية من غير المتعدى فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما اشتهر بالاختصاص فيه بوصف غير
 متعدى بطل الاختصاص فتبطل هذه الفائدة التي قلتم بها وهي اختصاص حكم الخصوص لما فرغ عن الحكم شرع
 في بيان دفع فقال ما دفعنا أي دفع القياس المخالف فنقول في بيان العلة نوعان طردية والعلة الطردية هي الوصف
 الذي لا يتعدى في زمان الحكم مع وجوده عند البعض وجرداً أو عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع أما وجوه دفع العلة الطردية
 فأربعة القول بموجب العلة ثم المناقعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما
 القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله وذلك مثل قولهم في
 صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابتغين النية فيقال لهم عندنا لا يتبع
 الا بتعين النية وانما يجوز باطلاق النية على انه تعين واما المناقعة
 بنصل واجماع والاخفاف بما غير صحيح عندنا والشافعية تنجبهما وعن نجبهما بالعلة المؤثرة وتدفع العلة
 الطردية على وجه يلجئ الشافعية الى القول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجبهما عن الدفع وهذا
 البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الاصولي بتغيير بعض القواعد ازيدادها
 ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنصل واجماع في جنس الحكم المعلن بها كالحواشي الهرة كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سواها بحديث صحيح كما مر بيان قد ذكره وعلى كل واحد من القسمين اى الطردية والمؤثرة
 ضرب من الدفع كما استقنا لأن انشاء الله تعالى اما وجوه دفع العلة الطردية فأربعة القول بموجب العلة
 اى تسليمها يلزم من تحليل المستدل لهذا قدم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم المناقعة والترم فيها اقل بالنسبة
 الى ما دونها فلهم اذن مت على غير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى فدعنا من المناقضة قدم عليها
 ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
 وذلك مثل قولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابتغين النية بان يقول بصوم
 عند نيت لفرض رمضان بان ينوى لكل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهى الفرضية للتعين
 اذ هما توجد الفرضية توجد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب
 العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجه فنسلم التعين في كل فرض كما اشار اليه المص بقوله فيقال
 لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعين النية لانه موجب العلة وانما يجوز باطلاق النية بناء على انه
 اى اطلاق النية تعين من جانب الشارع والحاصل انما سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن
 التعين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما ما نحن فيه فالتعين من جانب
 الشارع موجود لانه قال اذا استلحق شعبان فلا صوم الا على رومته ان وهذا التعين يكفى واهل المناظرة لم يعتبروا
 لم يدعوا هذا القسم من الدفع في المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد تعين البحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان
 يقول المراد تعين العباد كان القول بموجب العلة لنوابل تعين الممانعة واما الممانعة وهى منع السائل مقدما
 الدليل كلها وبعضها بالتعين التفصيل وهى تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثرا لان السائل لما لم يسلم

أوجه

ففي أربعة أقسام مما نعت في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم
وفي نسبة إلى الوصف وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لا يجاب الفرقة بإسلام أحد
قوله بلا دليل وليس له دليل يقبله السائل سوى بيان الأثر فلا محالة يضطر الجواب إلى بيان الأثر لم يكن
الزام على السائل ففي أربعة أقسام بالاستقراء أحدها مما نعت في نفس الوصف بأن يقول السائل لا نسلم
أن الوصف الذي تدعيه أيما المستدل أنه علة للحكم موجود في المتنازع فيه كان يقول المستدل إن مسم
الراس مسم فيسن تثليثه كالأستنباء فيدفع بالمنع بعدم تحقق العلة في المقيس عليه وهو الاستنباء هنا
فيقول السائل لا نسلم أن الحكم الذي تدعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنباء فإن الاستنباء تطهير
عن الغفلة الحقيقية والمحم ليس يظهر لهذه الغفلة وثانيهما الممانعة في صلاح الحكم بأن يقول السائل
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم أن هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر
أعها بركب أهلة بأهل النكاح لعدم الخلط بالرجال فيولي عليها فأعلت عند وصف البكارة فنحن نقول لا
نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر
وثالثها الممانعة في نفس الحكم بأن يقول بعد تسليم جواز الوصف وصلاحه للعلية أنا لا نسلم أن هذا الحكم
حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعية في إثبات تثليث مسم الراس أنه ركن في الوضوء فسن تثليثه كما وجه
فأعلت عند هم الركينة والحكم التثليث فنحن نقول لا نسلم أن الحكم هو التثليث بل الأكمال بعد تمام الفرض فلما
استوعب الوجه في الفرض صير الأكمال إلى تثليث غسله لما لم يستوعب الراس في المسم لأن فرض المسم بمقدار
ربع الراس عندنا ومسم الشعرة عندهم صير الأكمال المسم إلى الاستيعاب لا إلى التثليث فيكون السنة هودون
التثليث ورابعها الممانعة في نسبة إلى الوصف بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف صلاحه للعلية ونحو
الحكم لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر كما نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم أن
التثليث في الغسل منسوب إلى الركينة بأن تكون هي علة للتثليث بدليل لا انتقاض بالقيام والقراءة فأنما ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثهما أو بامضمضة والاستنشاق في غير الصلوة حيث يسن تثليثهما وأنهما ليسا
بركنين في الوضوء وأما فساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه أمياً عن الحكم ومقتضياً الضد بأن يثبت نص
أو إجماع كونه علة لنفيض هذا الحكم فإذا أورد على المستدل هذا السؤال يضطر إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان
الملازمة والتأثير في القياس فمثل تعليلهم أي تعليل الشافعية لا يجاب الفرقة بإسلام أحد الن وجين
فأنهم قالوا إذا سلم أحد الن وجين فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بحمد الإسلام من غير
توقف على قضاء القاض وانقضاء العدة كردة أحد هما وإن كانت مدخولاً بها فبعد مضي

الزوجين لا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما فانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق والردة لا تصلح عفواً واما المناقضة فمشل قولهم في الوضوء والنيمة انها طهارتان فكيف فترقا في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام علة الفرقة ونحن نقول هذا في وضعه فاسد فان الاسلام لا يصلح ان يكون علة الفرقة لان عرف عامها للعقوق لا رافعها فينبغي ان يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقى النكاح بينهما كما كان ولا انتصاف للفرقة الى الابد لا الى الاسلام والابد يصلح ان يكون علة الفرقة ولا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما عطف على ايجاب الفرقة اى ومثل تعليمهم لبقاء النكاح ثم اذا ارتداد واحد الزوجين والعياد بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها انتقم الفرقة في الحال فتقاوون كانت مدخولاً بها فكلنا عندنا خلافاً للشافعية فنحن هم لا نقيم الفرقة حتى تنقضى عدتها فتعليمهم لبقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى انتصاف العدة بان هذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير منات ياء وهو الردة فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لانه لا تعليل لبقاء الشئ مع ما ينافيه وهو الارتداد فانه مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس المآل جميعا والنكاح مبقى على العصمة ولما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدى الى اخر الاوصاف وجودا وفيما نحن فيه الردة حادثة استبنا الفرقة الى الردة فاذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف الى انقضاء العدة ولا يذ هي الى النكاح ان الشافعية يجعلون الارتداد علة ابقاء النكاح ولهذا قال المصنف مع ارتداد واحد هما لا بسبب ارتداد واحد فانه اى تعليمهم في صورتين فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق في الصورة الاولى والردة لا تصلح عفواً في الصورة الثانية فانه لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان يجعل الردة عفواً اى في حكم المدوم ليكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفواً حتى الناسى والردة تكون غايية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة سواء كان الخلف مانعاً او غير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا التحصيص مناقضة عند من وعد من جزوه هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونها علة لمانع فان كان الخلف مانعاً لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند اهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة هي مرادة عند من للمنع فمشل قولهم اى قول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء والنيمة انها طهارتان فكيف فترقا في النية لا فترقا في النية فان كانت النية شرطاً في النية يجب ان تكون شرطاً في الوضوء ايضا لانها طهارتان مساويان فكيف تشترط في احدهما ولا تشترط في الاخر فاجبنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيضطر إلى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكيم
لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليمتحقق التعبد فهذه
الوجه تلجى اصحاب الطرد الى القول بالتأثير واما العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد المانع الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلاة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة
النية هي الطهارة كما قلتم فلم يختلف عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية
متخلف بالاتفاق فلا بد ان يضطر المحضمون الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير واليه اشار المص بقوله
فيضطر الى بيان وجه المسئلة الى المعنى الذي به يظهر الفرق ويؤيد دفع النقض وهو ان الوضوء تطهير حكيم اي
امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلا كان امر تعبدى ايا فكان كالتيتم في شرط النية
ليتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه
طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالحاصل ان علة النية الطهارة الحكيمية
لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهى الطهارة الحكيمية كالتيتم الوضوء مثله
في كونه طهارة حكيمية فنقول في جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس
بمخرج النجس فنجس كان فهذا امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس
الذى كان اقل خروج ابقى الحكم فيه على القياس كالمغى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقصر فيه على غسل الاعضا
الاربعة التى هي اصول البدن في الحدث ودور وقوع الاثم منه فاعلم ان خروج كل البدن بكل مرة حرجا
عظيما فالانقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول الوضوء ليس بهذا الاقتصار حتى يعد مراعى معقول فيحتاج
الى النية واما نجاسة البدن بمخرج النجس ازالة الماء فامر معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيتم فافان التراب
فيه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فهذه الاربعة اذ اخرجت على لعل الطهارة
تلجى اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لى يحصل لهم التخلص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانع
الا المعارضة فيه اشارة الى انه يقرى فيها الممانعة وبقيلها وهو القول بموجب العلة ولا يجرى فيها بعد الممانعة
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها الى العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكما ان الكتاب السنة والاجماع لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل
الثابتة بكل واحد من الكتاب السنة والاجماع لا تحتملها امثال ما ظهر اثره بالكتاب كالحج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسيل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

للمحدث فظهر تأثيره في المحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سورسواكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سورسواكن بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانلاف فانه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة لثقل فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال حدثا لسرقة انا شرع زاجر لا متلفا بالاجماع فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الاتلاف المنوع اجماعا فذلك العلة لا تتحمل فساد الوضوء اصلان لا يتصلح علة لانها ظهرت عليها مرة من الكتاب السنة والاجماع واما المناقضة فانها تنجس عليها صورة وان لم تنجس حقيقة واليه اشار بقوله لكن اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة وهي الدافع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض والتفصيل ياتي انتظره فبعض النقص يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول في الخارج النجس علة للمحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اي على تحليلها هذا بالنقص من قبل لشافعي ما اذا لم يسيل اي لم يتجاوز المخرج فانه نجس خارج وليس بمحدث فقد تخلف الحكم وهو المحدث عن هذه العلة وهي الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقص بالطريقتين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد اي فارق مكانه كان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة للمحدث ليس بموجود في مادة التحلف فان العلة هي الخارج النجس والم يسيل ليس بخارج بل هو ياد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة والتوسيع هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة فاذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان وصف الخنزير موجود ولكنه لم يوجد فيه لمحقق لني كان نسبه علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه يزيل بجزء النجس للطهارة الحاصلة للبدن بأكمله فيجب اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الاغضاء

وذكر في المتن ان الحدث لا يوجب غسله الا اذا كان في موضع النجاسة

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزئ وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان ان حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالعرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا اُزِم صار عفو القيام الوقت فكذلك ههنا كما المعارضة تقوى نوعان معارضة فيها مناقضة

وقت الصلوة

الا يعتد فعلا للجرح فيلزم بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النفس حجة عليه من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي ما يخرج منه لا ما يكون من خارج فان النجاسة الخارجية بوجوب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزئ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة وهذا اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجب الجرح لعدم المعنى المذكور فلم يوجب الحكم وهو الحادث لان العلة موجودة والحكم متخلف كما قال الخصم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه فاذا لم يسلب الحاصل يورد علينا من جانبنا اشافي في المثال المذكور نقصان الاول ما دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بمحدث ناقض للوضوء مادام الوقت موجودا فندفعه بالحكم اي ندفع بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول الحكم المطلوب ليس بمختلف عن العلة وهذا الطريق قسم ثالث واقسامه الاول ان مذكرهما والرابع سيجي ببيان ان حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعني لا تسلم ان ما يخرج من جرحه السائل ليس بمحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه للضرورة الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزم الوضوء لذلك الحدث بعد خروج الوقت وبالعرض عطف على قوله بالحكم اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم والبول الحان الغرض بالاصل وذلك حاصل اليه اشار بقوله وذلك البول الذي جعلناه اصلا حدث فاذا اُزِم صار عفو القيام الوقت في صورة سلس البول فكذلك ههنا يعني الدم كان حدثا فاذا اُزِم صار عفو فحصل التساوي بين البول لمقيس عليه الدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسببه الدم عفو كالبول وهذا اقسام رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال ما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني في نوعان النوع الاول معارضة فيها مناقضة فمن حيث

وقت الصلوة

ومعارضة خاصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكماً والحكم علة وهو ما خوذ من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس والثاني قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهداً له

تدل على نقيض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلاً له بل صار دليلاً للخصم تسمى مناقضة لتحلل في الدليل ولما كان المعارضة اصلاً فيه والنقض ذهنيماً لان النقض القصدى لا يرد على الدليل المؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثاني معارضة خاصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب اى هو القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغير التعليل الى هيئة تختلف الهيئة التي كان عليها بان يجعل المعلول علة والعلة معلولاً مثلاً على مثال قلب الاناء وهو اى القلب الصميم نوعان احدهما قلب العلة حكماً والحكم علة وهو ما خوذ من قلب الاناء لانه جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة تكونها اصلاً كانت اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعاً كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان قلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع واما اذا كانت العلة وصفاً محضاً فلا يقبل هذا النوع مثل قولهم اى الشافعية الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين والحاصل ان عندهم الاسلام ليس بشرط الاحصان فكما ان المحصنين من المسلمين يرجون وغير المحصنين يجلدون فكذا الكفار يجب ان يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم فجعلوا اجل المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطاً للاحصان فالكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم الا الجلد بكرهم و ثيهم فيه سواء عارضناهم بالقلب قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم اعنى لانهم انما يجلدون للرجم في المسلمين حتى يقال ان الجلد يوجد في شيئا كفار فيجلد لرجم فيه ايضاً بل كره بالعكس وهو ان الرجم علة لجلد المائة في المسلمين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس فهدى القلب معارضة صورة حيث عاكس لسانه بتعليل يدل على خلاف حكم الذي اوجبه المعلل وهو رجم ثيهم وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم بان لا يصح علة والنوع الثاني من القلب قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهداً له

وهو ما خوذ من قلبه كجواب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثال قوله في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشرع وهذا تعيين قبل الشرع

اي للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهد لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ما خوذ من قلب الجواب باللفظ والكثرة وشدة ان واجراب اذ انقلب يجعل ظاهرا باطنا وباطنه ظاهرا فانه الضمير للشان والوصف وهذا الروح كان ظهره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك كمن يقدم ليخاصم وجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه ويقابله فاذا قلب بعدة فصل وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحتاجك عن خصمك هذا اذا براد من كاف الخطاب المعلل فان براد السائل كان معناه كان ظهر الوصف اليك بما اياها السائل حيث كان معرضا عنك كمن ينهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه فخر كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فخر صار شاهدا على المعلل فخذ القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليلا لم يدل على مدعىه واهل المناظر لا يسمونه بالمعارضة بالقلب الا لکن انما يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل ليكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تعديله فانه دفع ما توهموه وروى من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصفا خالما يبق بعينه علة فيكون هذا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابدال فاذا قال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول لا تعديله فانه دفع مثال اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعيين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعيين واحد فكذا صوم رمضان فهو سويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشرع في الصوم وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشرع من جانب الشارع حيث قال اذا سلم شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان والقضاء سويان فانه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعيين لكن رمضان

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثاله قوله هذه عبادة لا
يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء

لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين
العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه
بان صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم
رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعيين وقاسوا على صوم القضاء فعارضناه بالقلب وجعلنا علة
عدم التعيين ما جعلوه علة للتعيين وهو الفرضية ولما ابهموا انهم الفرضية ولم يبين ان الفرضية
علة للتعيين قبل التعيين او بعد ففسرنا الفرضية التي كان وصفا شاهد الهموز دنا في القلب لفظ
بعد تعيينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين آخر وصوم رمضان متعين بتعيين
الشارع قبل الشروع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشروع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين
العبد لا يحتاج الى تعيين آخر فكذلك ان صوم رمضان تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين آخر وهو
تعيين العبد فوصفنا الفرضية كان شاهدا لهم حيث كان علة للتعيين وناقضنا في القلب وقلنا هلا
الوصف تعيين لا يحتاج الى تعيين آخر صار شاهدا لنا وفي هذا التفسير ليس تغير الوصف بل تقريره و
تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلبا لتسوية وهو ضعيف
بل فامد مثاله قوله ماى اصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشروع ولا تقضى بافسادها
عندهم هذه اى النوافل عبادة لا يمضى في فاسدها اى اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلى
لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المصلى يجب فيه بعد افساد فوجبه لا يلزم بالشروع
كالوضوء فاصحاب الشافعي جعلوا علة عدم اللزوم في النوافل عدم الامضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء
حيث لا يمضى في فساد فقالوا انما كان الوضوء لا يلزم بالشروع لعدم الامضاء في الفساد فكذلك النوافل لا تجب
بالشروع لعدم الامضاء في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اى لما كانت هذه النوافل لا تقضى في
فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يمضى في فسادها وجعلنا يستوى فيه اى فيما شرع من العبادة النافذة على المناسبات
الشرعية كالوضوء اى كما يستوى على المنذر الشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها والوضوء كان عندكم اصلا و
مقياسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل المنذر الشرع في الفرع وهو النوافل لا استواء في النوافل لا يمكن ان يكون
بعدم اللزوم ان النوافل بالنذر لازم بالاجماع فوجب ان تجب بالشروع ايضا لتحقيق الاستواء فيها فالوصف

فسادها

فسادها

وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء يختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ولها المعارضة الخاصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذي جعله اصحابنا لشأنه علة عدم اللزوم وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشرع فكان قلبا من هذا الوجه وهو اى هذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب من وجهين احدهما بيبينه المصنف بقوله لانه لما جاء بحكم آخرى لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو ليس بمناقض للحكم الاول وهو عدم لزوم النوازل بالشرع لان المستدل لم ينف التسوية لكون اشياءها مناقضا لمدعاه ذهب المناقضة التي هي شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المصنف في هذا القول ولان المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في الالفاظ والاستواء الذي اثبتته الخصم بالعلة المذكورة يختلف في المعنى اذا استواء بين النذر والشرع في الاصل اى لوضوء باعتبار عدم الالتزام فان الوضوء كما يلزم بالثبوت لا يلزم بالشرع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفي الفرع اى النوازل باعتبار الالتزام فعلى هذا هو ثبوت واليه لما اشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد فان الاستواء في الاصل باعتبار عدم الالتزام وفي الفرع باعتبار الالتزام وذلك اى اختلاف الاستواء في الاصل والفرع ثبوتا وسقوطا مبطل للقياس اى قياس المعارض بالقلب لان من شروط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع بعينه اى بلا تفاوت وهو هنا منتف اذا استواء الذي في الاصل متضاد للاستواء الذي اثبتته المعارض في الفرع اذ في الاول سقوط وفي الثاني ثبوت وان يشارك احدهما الآخر في الاسم اى في اسم الاستواء لانه لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس اما المعارضة الخاصة عن معنى المناقضة واهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالذير فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يقول المعتز لناديل يدل على خلاف حكمك الذي اثبتته في المقيس لها خمسة اقسام كما بدأ ذكره في التفصيل في المطولات ولما عرض المصنف ذكرها فتابسب لنا الاعراض وهو صحيح لما فيه من الاثبات حكم مخالف للحكم الاول باثبات علة اخرى في ذلك المحل بعينه مثاله ما اذا قال لشافعي ان المسح ركن في الوضوء فيس ثلثه كالحل نقول في المعارضة المسح في اللزوم مسح فلا يثبت ثلثه كسهم الشافعي فجعل لركنية علة للثبوت وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحو اثبتنا حكما مخالفا لما اثبتته الشافعي وهو عدم ثبوت السهو باثبات علة اخرى وهي المسح قسنا على الخلف فكما

والثاني في علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمة وفساده لو افاد تعديته لانه
لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره
على سبيل الممانعة كقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن
لا يستلثلث فيه لا يسن في الراس لان المسح الذي علة لعدم التلثلث موجود فيهما والنوع الثاني
معارضة في علة الاصل المقيس عليه وميمت بالمفارقة بان يقول عدى دليل يدل على ان العلة في
المقيس عليه شيء اخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها مشروحة في المطولات مثاله ما اذا عللنا في بيع
الحديد بان يكون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة فيعارضه الشافعي بان العلة
في الاصل الى الذهب الفضة ليست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية وتلك العلة توجد في الفرع
وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا يخلو اما ان ثبتت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعدية كما اذا
عللنا في حرمة بيع الجنس بالجنس متفاضلا بالكيل والجنس كالحطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت
علة اخرى وهي الاقتيات واذا خارجه متعدية توجد في غير الحطة والشعير كالانزهر والذخن ويقول تلك العلة
لا توجد في الجنس فلا يحرم البيع متفاضلا او علة غير متعدية كما اثبت الشافعي في الذهب والفضة علة
اخرى وهي الثمنية وتلك غير متعدية كما توجد في الذهب الفضة فعلى الثاني لا يصح تعليله في المعارضة
لعدم حكمه اذ حكم التعليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعدية يفسد التعليل لعدم حصول
الغرض منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله وفساده لو افاد تعديته وينوب وجه الفساد
بقوله لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
والمحصل ان المعارضة لا تعنى لها بالمقارنة فيه الا انها تنفي عدم تلك العلة في عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم اذ الحكم يثبت بما شئت فبعد فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تكفي ولما كان المعارضة في
علة المستدل فاسدا عند اكثر من قنينة قاعدة بعد بيان تلك المعارضة ليكون تلك المعارضة مقبولة لانه
اوردت هذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في وضعه واصل جوهره يذكر على سبيل
المفارقة التي هي باطلة عند الاصوليين فاذا ذكره على سبيل الممانعة التي هي طريق مقبول عندهم فخرج
ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصلا ووصفا جميعا كقولهم اى اصحاب
الشافعي في اعتناق الراهن عده الموهون عند المرتهن لانه لا يقدر اعتناقه اذا كان معصرا وله
قوله في الموسر وذلك لانه اى الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

بالابطال فكان مرودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العقود والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغديره وحكم
الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل صلاها لا يحتمل
الفسخ فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو
عبارة عن فضل احدا لمثلين على الآخر وصفا

بالابطال فكان مرودا كالبيع فلما لا ينفذ مع العبد لمهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما
تصرف يلاقى حق الرهن بالابطال فقالوا في جوابه علم ان المعارضة في علة الاصل سميت بالمفارقة لانه
ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جوز تلك المفارقة منا
قال في جوابه ليس هذا الى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العقد فانه لا يحتمل
الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعقد فغلة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه
العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
لما جابه السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فبحثنا بوجه على سبيل الممانعة ليكون
مقبولا ومسموعا واليه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول يسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون
تغيره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقع اى توقف ما يحتمل الرد في الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كليما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والحاصل
لانسلو ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العقد وحكم الاصل هو التوقف لان بيع
الرهن موقوف على جازة الرهن لانه باطل فاسد في نفسه فهذا الحكم لا يوجد في الفرع فان العقد لا
يتوقف على اجازة الرهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما
اثبتتم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اثبتتم حكما آخر وهو البطلان فقلتم ان الفرع هو العقد باطل هذا الحكم
حكم جديد لم يتعد من الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجودا فيه فكيف تعدا منه الى الفرع قبل هذا الا
تغير حكم الاصل ولما فرغ من بيان المعارضة شرع في بيان نفعها فقال فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة
كان السبيل فيه اى المعارضة وضهير المذكور باعتبار المصدر والترجيح اى ترجيح احدا لمعارضين على الآخر
بحيث تندفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح متدفع بمعارضة السائل وشيئت دعوى المستدل بلا ريب
فان لم يأت ببصار منقطع والسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهو عبارة عن فضل احدا لمثلين على الآخر وصفا
فان قيل فضل احدا لمثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير الترجيح

فصل في
الترجيح

لما وانما جعلنا
علة عدم جواز
البيع كونه محتملا
للفسخ لان حق
الرهن فيه باق
حيث بيع البيع
من الغنازير
العقد فانه صدق
من البر في علة
ولا يمكن الرهن
المن من نفاذه
٢٣٨

فصل في

حقي قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما
يترجح البعض على البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجملحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة

بالرجحان فان الاول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر واقول توجيه الكلام على تجهيل الاول على
حذف لمضاف من فضل حد المثلين فنقد بر الكلام هو عبارة عن بيان فضل حد المثلين على الآخر
الثاني المراد من الترجيح الرجحان فنقد بر الكلام وهو اي الرجحان عبارة الفهم ومعنى قوله وصفا ان لا يكون
ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بل معنى في الدليل حقي قالوا ان القياس لا يترجح بقياس
آخر ثالث يؤيده فانه يكون ح في جانب قياس وفي جانب آخر قياسا كما لا يترجح شهادة اربعة على
شهادة شاهدين لان مدار الترجيح على وصف زائد حتى يترجح شهادة عادل على شهادة فاسق كما على
زيادة مستقلة فلوترجح قياس بانضمام قياس اخر اليه يلزم هذا انهم لو كان احدا لقياسين قويا و
الاخر ضعيفا فترجح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة وكذلك الكتاب والسنة حقي لا يترجح
على ايتباية ثالثة تؤيد بها ولكن ذلك الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده وانما
يترجح البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجمل الفاسد لا نرو
الكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظرف والحديث المشهور مقدما على الخبر الواحد وكذلك صاحب الجملحات
لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا رجلا واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات
متعددة كذلك ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء ولا يترجح صاحب الجراحات المتعددة على
صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية كاملة او زائدة على دية كل جراحة من جراحات ثلثة تامة تصلى
معارضة لجراحة صاحب واحدة فلم يكن بصفا فلا يقع بها الترجيح نعم لو كانت جراحة احدهما اقوى من الاخر
ينسب لموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاخر جزر فبته فكان القاتل هو الجازا ذ لا يتصور البقاء بعد
الرقبة بخلاف اليد فترجح ف اعلم ارشادك است تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
من انه لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الادلة ولا واحد من جنسه فيمسا طان بالتعارض فيبقى الدليل
الاخر مسلما عن المعارضة فيصح به الترجيح ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدي
الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم
فترجح على الاخر بلامرية ودليل القرين الاول هو ان الشيء انما يتنزه بصفة توجد في ذاته لا بانضمام

والذي يقع به الترجيح أربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجّة فمعها قوى
كان اولى لفضل في وصف الحجّة على مثال الاستحسان في معارضة القياس
والترجح بقوة ثبوت على الحكم المشهود به كقولنا في مسح الراس انه مسح لانه ثبت
في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال
دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمة ونحوه

مثله اليه كما ترى في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يقوم بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيستقوى به
الموصوف الذي قام به هذا الوصف واما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير
فيكون كل واحد معارضا للدليل الذي اوجب الحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض وتختلف العلماء
فقال بعضهم اذا تعارض نصان ترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان
بمنزلنا الوصف للنص الذي وافق وتوبا عاله فيصلح مرجحا وقال الآخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان
القياس وان لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالاوصاف و
الترجح انما يقع بها كما علمت انفاً والذي اى المعنى الذي يقع به الترجيح اى ترجح احداً لقياسين على الآخر
على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجّة لا امر مستقل بنفسه لا توجد
تبعا لغيره فمعها قوى الاثر كان الاحتياج بها ولى لفضل في وصف الحجّة وصف الحجّة هو الاثر فلما قوى حصل
فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثاله لا مستعمل في معارضة القياس فانه اذا يكون الاثر والاستحسان اقوى
بترجح على القياس وان كان مؤثرا وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثبوت اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
بان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به بناء على عدم تكرار المسح وعلتنا المسح فهد الوصف الزم لاثبات هذا الحكم
لانما ثبت اى له زيادة تاثير في دلالة التخفيف من قولهم اى الشافية انه ركن في دلالة التكرار فان
اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا
كالتيمة ونحوه والحاصل ان اصحاب الشافعي يقولون يسن تكرار مسح الراس وعندنا لا يسن فجعل اصحاب

له فان قيل لكل
هذا يلزم ان يكون
الشاهد لا عدل
راجعا الى العادل
لان اثره قوى
فيقال ما لا سلم
الاختلاف بعد ذلك
بالزيادة والنقصان
فليس بالافزاع
مقارنة لبعضها
فوق بعض لا بنا
امر مضبوط لا يتعد
وهو الاجتناب
عن الكبر والعين
الاصول على الصفا
١٣ منه

الشافعي علت التكرار الركنية ونحو جعلنا علت عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح فنعني نقول لهم وصفكم
وهو الركنية ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها
وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضيتها الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشترط تكرار
القيام الركوع والسجود الا كمال اما السجدة فتكرارها ليس من باب التكيل بل كل مجزئ ركن عليه حتى لا يجوز الصلوة

والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح
بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان عدم لا يتعلق به حكم
تري في التيمر ومع الخف الجبار فوصف المسمي المزمع الحكم المذكور باحتراز نقول في كل ما لا يعقل تطهيرا
عن الاستفهام بغير الماء فانه مسمي شرعيه التكرار اذا زالت الغفاسة بتكرار مسمي الجبارة معقول والثالث الترجيح
بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل واحد للاخر اصلان او اصول كوصف المسمي في مسئلة التثليث
فانه يشهد بصحة اصول ثلاثة مثل مسمي الخف الجبارة والتيمر لم يشهد لوصف الخضم هو الركبة الا اصل واحد
وهو الغسل لم يتوجه وصفه عليه المراد بالاصل المقيس عليه كما علمت من المثال فثبت القه من الترجيح عند الجمهور
صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع اي موصف كان المحجة على اوصف الاصل المستنبط منه لكن
كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجوه اخرى ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم
فيحدث بما قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحابنا الثاني ان الترجيح
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرذات في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرذات على
ما مر فكذا هنا اوله من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة على حد فكل واحد
من قبيل كثرة الأدلة القياسية او كثرة وجوه الشبهة فلان هذا لاها لا تصح للترجيح وهذه الوجوه
الثلاثة ترجع الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تأثير الوصف ولكن تعدت باختلاف الجهات فان الترجيح في
الاول النظر الى نفس الوصف في الثاني بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى اصل فتتكرر في هذه المقام
فانه من مزال الاقسام والاربع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدم اوصف يسمى هذا بالعكس و
الطردان يوجب الحكم عند جود الوصف فالوصف الذي يطرأ وينعكس بان يوجب الحكم عند وجوده وينعكس
هذا لعدمه اولى وارحم من الوصف الذي يطرأ بان يوجب الحكم عند جود الوصف ولا ينعكس بان لا يعدم عند
انعدامه مثله قولنا في مسمي الراس انه مسمي في الوضوء فلا يشترط تلبس فان هذا الوصف ينعكس الى قولنا ما لا
يكون مسميا فيسن تلبسه كغسل الوجه نحوه بخلاف بوه مغلة الركبة فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن
تلبسه فان المضغضة والاستسحاق في الوضوء وتسميها بركن الركوع والسجود في الصلوة انهما ليست بركن في الوضوء
وفي الصلوة ومع هذا يستلزمها فهذا القه من الترجيح صحيح عند عامة الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم الوصف
دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيح لان عدم لا يتعلق به حكم لان
العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الوعاء ضد قسم من الاقسام الثلاثة كان راجحا عليه قال
بعض المتأخرين لا غير لان عدم لا يتعلق به شئ فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدم مكان او ضمن لصحة واذا تعارض
ضرباً ترجيح كان الترجيح بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا

بشيء والرجحان انما يحصل بامر جوي قد فم المص هذا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدم مكان او ضمن لصحة لان الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه او ضمن
من الذي لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة ونحسب المعنى الى الاختصاص المستفاد
من عدم الحكم عند انعدامه ان كان اضافته بحسب لظاهري العدم ولهذا يضعف هذا القسم اعلم
انه كما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من
القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيعين على ثلاثة اقسام لا نه لا يخلو من ان
يقع كل واحد من الترجيعين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او لهما بمعنى راجع الى الذات و
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين راي التعارض بين الترجيعين بمعنى راجع الى
الذات والتعارض بين الترجيعين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيح بقوة المعاني ان امكن والا
بقى التعارض وتحقق التساقط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيعين احدهما بحسب
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من
الترجيم الذي بحسب معنى راجع الى الحال واليما شاك المص بقوله واذا تعارض ضرباً ترجيح بان يكون
لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح فاحد الترجيعين بحسب معنى في الذات والاخر
بحسب معنى في الحال فخر كان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالحال
والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذاتي احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة له اى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح
مبطلاً للاصل من حيث هو اصل اقول فيه نظراً لان المتكلم من قوله لان الحال ثم ترجيح الذات
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام في وصفين احدهما وصف ذاتي والاخر وصف عارضى
كما يدل عليه سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتي لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيم الوصف الذي
لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذي ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهره
على هذا الاصل وهوان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية قبل ان تصاف لنهار لا نذكر كنه واحد يتعلق
بالعزيمة فاذا وجدنا في البعض من البعض تعارضاً فترجحنا بالكثرة لانه من باب
الوجود ولم نترجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال فصل
ثم جملة ما ثبتت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية ثابتة قبل ان تصاف للنهار الشرعي لانه اي صوم رمضان ركن واحد بوحدة
اعتبارية شرعية حيث لا يقضي يتعلق صحة بالعزيمة اي القصد والمراد النية فان الصوم لا يصح بدون النية
فلما وجدنا في البعض من البعض تعارضاً في البعض فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلان من ترجيح احدهما على الآخر فالتأني في ترجيح الفساد على الصحيح بوصفه لعبادة فانها وصف يوجب الفساد
حيث لم توجد بعد النية فالعبادة وصف عارض للفساد المعروف لان الامساك بحسب المذات ليس
بعبادة بل صلو عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك وقد قلنا الترجيم لا يفسد ذاتي اقوى من
وصف عارض فترجحنا الصحيح الذي وجد فيه النية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع النية في اكثر اقسامها
حيث في قبل ان تصاف للنهار الترجيم بالكثرة ترجيح بوصف في لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء
بحسب انه او بحسب اجزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب اجزائه فتكون صفاتاً ذاتية لانه اي للكثرة
من باب الوجود اي امر جودى فهو وصف في يقوم بالكثير بحسب اجزائه ويمكن التوجيه بوجوه اخرى وهو ان
يرجع الضمير في قوله لانه الى الترجيم بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ومرجحاً بعض الصحيح بالكثرة لان هذا
الترجح من باب الوجود اي وصف في لان الوصف لعارض بمنزلة المعد في مقابلته الوصف لذاتي فيصح
اختصاص الوصف لذاتي بالوجود واما ترجيحاً آخر لا نذكره لضيق المقام ولم نترجح بالفساد الا زائداً احتياطاً
في باب العبادات والمعنى لان ترجيح الفساد بالعبادة هنا كما نترجح جاباً للفساد في باب سائر العبادات للاحتياط فانه
اذا اجتمع فيها جهتا الفساد وجه الصحيح يرجح جهتا الفساد احتياطاً اتفاقاً والتأني في الصوم ايضا يرجح الفساد
للاحتياط وانما لم يترجح هنا جاباً للفساد لانه اي ترجيح الفساد بالعبادة ترجيح بمعنى في الحال اي بوصف عارض
اذا العبادة في الصوم امر عارض كامل اتفاقاً فكيف هذا للمقام فانه من زوال الاقدام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم اصول
على المذهب المحتج هو الدلالة الاربعة والاحكام جميعاً فاما في فرع للمعنى من حيث الادلة التي تمسك بها الاحكام شرعية في باب
الاحكام فقال فصل ثم جملة ما ثبتت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان قوله الثاني
مر ذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً الا لانه مظهر لا يثبت فالمعنى
الدالة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما

الاحكام المشروعة وما يتعلق به لاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة فالحقنا كما بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفات كالحل والحرم والندب والكره وسيا تيك الوضوح انشاء الله تعالى والثاني ما يتعلق بالاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه يبحث المصنف في القسم الثاني عن السبب العلوي والشرط والعلامة والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به اعنى فعل المكلف بعد ذلك يبحث المحكوم عليه وهو المكلف كما سيبين للمصنف في فصل العقل الاهلية والامور المعترضة عليها وتلك الامور عوارض المكلف التى يبحث عنها في هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والمحرمة والكرهية يحتاج الى الحكم وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان الثبوت للاحكام ما يتعلق بالاحكام لما كان هو الدالة الثلاثة لا القياس فلم يلحق البحث

عن هذه الجملة بالقياس حيث ان المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة وهى الاحكام وما يتعلق بها لاحكام ما يتعلق بها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب

القياس حيث جرى بها بعد القياس لتكون معرفة هذه الجملة وسيلة اليه الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والظردية وبيان المعارضات والتزجيم والحاصل ان البحث من هذه الجملة تنمى لبحث القياس لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشروطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردنا سابقا تحت شروط القياس وحكمه والعلة المؤثرة والظردية والمعارضات والتزجيم فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فربما ان يقدم على هذا البحث ويلحق بالبحث الثلاثة ولانه لما قلنا ان هذه الجملة تنمى لبحث القياس فانه نعم هذا السؤال لان التهمة انما يذكر بعد ما هو متممة له وان كانت معرفة التهمة وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة المراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف والحكم بمعنى الخطأ انما هو الايجاب والتحريم ونحوها والذى يعمق اثر الخطأ هو الوجوب والحرمه فهذه التقسيم انما هو لفعل المكلف لانه من المعينين كما لا يخفى على العاقل لزوم الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية بجانب الله تعالى من حيث الامتنال لانه بلا رعاية بجانبه ليعتد وقيل ما يتعلق به نعم العام كعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس بانقاذ عمارها بجملة وكبرمت الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحَقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقٌّ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَدْرِ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ وَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتُ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعَقُوبَاتُ كَامِلَةٌ كَالْحَدِّ وَدَعُوقَاتُ قَاصِرَةٌ وَنَسِيمُهَا أَجْزِيَةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ حُرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحَقُوقُ دَائِرَةِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكُفَّارَاتُ

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعليمه له تعالى وهذا النوع يستغفر بشئ فلا يجوز ان يكون شئ خالفه بهذا الوجه ولا يجهت الخلق لان الكل سواء في ذلك والنوع الثاني في حقوق العباد خالصته وهو ما يتعلق به مصلحة خالصة كهيمة مال الخير ولهذا يباح بأباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحق العبد فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزء لما في الله تعالى عذ من هلك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث يزول به عار المقدس ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يقضى الارث والعقوبة وعندنا لما في حق العبد غالب فيه فيجوز الارث والعفو عنه والنوع الرابع ما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص ففي حق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد قوع الجناية على نفسه ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجزى الارث والعفو فيه يجوز الاعتراض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالإيمان وهو اصل عبادات حيث لا يصح عبادة به دونه والصلاة وهي بعد الإيمان افضل لعبادات ولذا اقل انها عماد الدين ومن تركها متعديا فقد كفر والزكاة التي تتعلق بنعمة المال شكر الله ونحوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثاني عقوبات كاملة كالححد ودفع الحد ود كاملة في الزجر حيث لا يتجاوز بعده غالباً والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسيمها اجزئية والجنزاء قد يطلق على العقوبة كافي قوله تعالى جزاء بما كسبوا وقد يطلق على الثواب كافي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فلفظ مصور معنى العقوبة تسمى بالحجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فان الحجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا اثبت بالقتل الخطاء ولو كان كاملاً لم يثبت به القصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الأمرين اى العباداة والعقوبة وهي الكفارات فان فيها معنى العباداة من حيث يتأدى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق والاطعام ولا تجب على من هو ليس بأهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخالفها لم تجب الا اجزية

وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه وحتى قائم بنفسه

على افعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجل بتلك كسائر العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولكن جهة العادة خالية فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه متكرن القول ووردوا النوع الخامس عبادة فيها معنى المؤنة اى الحنة والشغل وهي فعولته من مانت القوم اما انتهم اذ احتلت مؤنتهم اى ثقلهم وقيل هي مفعلة من اكون بمعنى الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التحك الشديد والاصح هو الاول كذا فى المغرب والصحاح حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل والبلوغ نظر الى معنى المؤنة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عباد محضة فهي صدقة الفطر لمحجة العبادات فيها كونهما طهرة للصيام عن اللغو والرفث ولهذا سميت فى الشرع صدقة ويشترط النية فى اداها بحيث لا يعبر بد من النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب راسل الخيرة كون الراس فيه مبيد على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادات فيها غالبا قلنا عبادات فيها معنى المؤنة ولهذا لا يجب على الصبي المجنون عند محس كسائر العبادات والنوع السادس مؤنة فيها معنى القرية وهو العشر فانه فى نفسه مؤنة الارض التى يزرعها اذ لو منعها لخلص الارض عند السلطان ولكن فيه معنى العبادات حيث لا يجب ابتداء الاعلى على المسلم ويصرف فى مصارف الزكاة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع فكان معنى المؤنة فيها اصلا ومعنى العبادات تبعاً ولهذا اى بسبب ان فيه معنى القرية لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لان ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذمى ارضاً عشرية للمؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد اعتبار المعنى للمؤنة فان الكافر اهل للمؤنة والنوع السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فانه فى نفسه مؤنة الارض التى يزرعها حتى لو منعها لسترد السلطان منها الارض يعطيها الآخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم اذ المسلم ليس باهل للعقوبة والذل فى الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنة فيها اصلا والمسلم اهل للمؤنة تجاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤنة والنوع الثامن حتى قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بدمته العبد شئ منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه ونزل السلطان الذى هو خليفة فى الارض اخذها وقسمته

وهو خمس لغنائم والمعادن فان حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناء على ان
 الجهاد حقه فصار المصائب به لكلمة لكنه اوجب اربعة اخماسه للغنائم منته منه
 فلم يكن حق الزمان اداة طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان
 اخذه وقسمته ولهذا يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم
 بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف من
 الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى واما القسم الثاني فاربعة
 السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس لغنائم والمعادن فانها الخمس حق وجب لله تعالى ثبت له تعالى الاحق لاحت فيه ثابتاً بنفسه
 اي حال كون ذلك الحق ثابتاً بنفسه من غير تعلقه بزمان متاخر من المصائب بناء على ان الجهاد حقه فانه اعزاز
 لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب بداي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له كله لكنه اوجب
 اربعة اخماسه للغنائم منته منه بغير استحقاقهم فيه فانهم عبيد له ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه فلم
 يكن الخمس حق الزمان اداة طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذي هو خليفته
 في الارض اخذه وقسمته ولهذا اي لان المصائب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
 الطاعة يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم فان من الغنائم من يحتاج يجوز صرف
 الخمس اليه وكذا يجوز صرفه الى ابناءهم واباءهم فلو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان اداة
 واجباً على الغنائم بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يكن صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكوة الى من اذاه
 وان اقتصر واليه اشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اذاه وان اقتصر وحل
 لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف من الاوساخ عطف على قوله يجوزنا فان الخمس اذا صار بهذا
 التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصرف من اوساخ الناس مثل الزكوة فيعوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة لهذا
 الاقسام كانت لحقوق الله تعالى واما حقوق العباد الخاصة لم فانها اكثر من ان تحصى فغرض من الدية
 وبدل لتلفه والمقصود ملك الجميع والتمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فلما فرغ من بيان القسم الاول
 وهو الاحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلق بالاحكام فقال اما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط
 والعلامة وجهاً للضبط ان كان داخل في الشيء فهو ركن والا فان كان مؤثراً فيه فعلته والا فان كان
 موصلاً اليه في المحلة فبذلك الا فان كان توقف الشيء عليه فشرط والا فمجرد علامة ولما كان الركن داخل في الشيء
 الحكم لم يعتبر في متعلقات الاحكام فلم يبق الا اربعة اقسام والسبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وانما

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب و
لا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
إلى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه

الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود وفي اصطلاح الأصوليين ما بين المصير بقوله أما السبب الحقيقي
فما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم أي مفضياً إلى الحكم في الجملة واحترز به عن العلامة فإنها لا تنفص إلى الحكم
بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فأنه لا يكون طريقاً إلى الحكم كاليمين بالله فأنه سبب مجازي للكفارة
من غير أن يضاف إليه وجوبه وجوب الحكم واحترز بهذا القيد عن العلة لأن الحكم يضاف وجوبه
إلى العلة لكونها مؤثراً فيه ولا وجود أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط فاحترز بهذا القيد عن
الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً إلا بواسطة
ولا بغیر واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً شبهة العلة أو سبباً فيه معنى العلة
والكلام في السبب الحقيقي كما عرفته من قوله السبب الحقيقي واحترز بهذا عن هذين السببين ولما كان
يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله لكن يتخلل بينه
أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة إلى السبب المذكور إذ لو تضاف العلة إلى السبب
والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سبباً فيه معنى العلة فيكون سبباً
حقيقياً أعلم أن السبب أربعة أقسام سبب حقيق وسبب مجازي وسبب شبهة العلة وسبب فيه
معنى العلة وهذه التعريفات إنما كان لسبب حقيق فكذا احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن
الأسباب الثلاثة ولما رأى المصنف الرابع هو بعينه السبب المجازي وعدا لمجازي من لا أقسام ليس بمحقق قسم
السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقاً ولما رأى العين وكذا التعليق سبب
الكفارة والمجاز ليس بسبب حقيق ولا سبباً فيه معنى العلة قال فما العين ثم أي هذا السبب مجازي وهو قسم ثالث
كما سيأتى تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه فمن دلالة السارق على مال رجل ليسرقه
فهو في السارق بدلالة أنه سبب السرقة لأنها تنفص إليه من غير أن تكون موجبة له لا تأثير لها في فعل
السرقة ولكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة وهي فعل السارق المختار وتلك العلة لا تضاف إلى الدلالة
أذن دلالة السارق لا يلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق بوجهه على تركه السبب لا يضاف إلى الحكم فالسرقة
لا تضاف إلى الدلالة فلا يضمن الدال شيئاً لأن صاحب سبب محض وأدلة الحرم على صيد فلا تسلم لها سبب
بل جناية إذا لم ينزل بها وإنه بالاحترام التزم الأمان ومن الصيد إنما كان باخفاؤه من أعين الناس فذلك

فان اضيفت الى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها
هو سبب لما يتلف بها لكنه في معنى العلة فاما اليمين بالله تعالى فسمى سببا
للكفارة مجازا وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا واليمين تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة
ولا للحرارة لكنه يحتمل ان يؤل اليه فسمى سببا مجازا

الاول ذلك لان من فم هذه الالة يتضمن قيمته كالمودع اذا دل السارق على المودعة يتضمن لكونه تاركا للغفط
المترم وعلى هذا لا يتضمن من سعى على سلطان ظالم في حق رجل فغرم له سلطان بغير حق ولكن اقفش اغتصا
المتأخرون بالظلم بغلبة السعاة في هذه الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتخللة
بين السبب والحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سببا حقيقيا حتى لا يضاف اليها الحكم وذلك مثل
قود الدابة وسوقها هو اى كل واحد من السوق والقود سبب لما يتلف بها اى بالدابة وبوطيها في حالة السوق
والقود لكنه اى كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقيا بل سبب في معنى العلة لانه قد تخللت
العلة بين القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة بت في فعلها مجبور
بالخصوص فا كانت لها سائق او قائد فالدابة لا تصلح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل الحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
الحكم مضافا الى علة العلة فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه انقصا حتى لا الكفارة فلما اليمين بالله تعالى بان
يقول الله لا فعل كن فسمى سببا للكفارة مجازا وكذلك اى مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي
تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمى سببا مجازا للجزاء لانها
سببان حقيقيان للكفارة والجزاء لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وعلى الدرجات ان يكون
السبب مع كونه طريقا شبيه ما بالعلة او يكون في معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغير الله تعقد للبر
ذلك الشرط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير الله لانه ما من من الخنث وبدونه
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء لكن اى اليمين وتذكير الضمير على تأويل الخلف يحتمل ان يؤل اليها اى ان يرضى
الى الحكم عند زوال المانع فسمى اليمين سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتمتية الغنم ثم انما في قوله تعالى اني
ارفق اعني رخص والحاصل ان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سببا مجازا
والعلاق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعي جعله سببا هو في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة
الحقيقة حكما خلافا للزفر ويثبت ذلك في مسألة التخييز هل يبطل التعليق
فعدنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزء

بسبب حقيق اذ بما لا يفضي الى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه والسبب الحقيقي
يفضي الى الحكم وكن اليمين بالله ثم اذا وجب المعلق عليه يصير ذلك الايقاعات على حقيقة بخلاف اليمين
بالله تعالى ولهذا الفرع المصريح اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعي
جعل اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة فانه اذا وجب الخش فالموجب للكفارة ليس اليمين
وكذا اذا وجب المعلق عليه فالموجب الجزاء ليس الا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط أنفا عن فقدان
العلة ولهذا تاخر الحكم الى وجود الخش المعلق عليه قلنا انه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا
فضلا ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا جاز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا المجاز شبهة
الحقيقة حكما اي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا اقل والا وجب ان يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان
اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شطت للبر واذا بطلت البر يلزم الكفارة والجزاء فصار البر مضمونا بالجزاء
فصار المضمون البر وهو الكفارة والجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة
فكان اليمين هي سبب حقيقة للجزاء والكفارة فانهم خلافا للزفر لان عندهما جاز محض خال عن شبهة الحقيقة
فمن هنا بين الاخطاء الذي ذهب اليه الشافعي وبين التفريط الذي قال به زفر ويثبت ذلك اي مآل الخلاف
وشرتم في مسألة التخييز هل يبطل التعليق والتخييز تفصيل من قولهم ناجز يجرى اي نفذ يقصد واصوله
التعجيل وصورته ما اذا قال لاهرا ثم ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا مخفية اي غير معلنة
بالشرط فزوجت بزوجه اخرجها وطلقها ثم نكحت بالزوجه الاول ثم دخلت الدار فعدنا يبطله اي
التخييز يبطل التعليق السابق عندنا قد خول للبر لم تطلق عندنا فوات التعليق بالتخييز وطلق عند
زفر لان عنده قولك انت طالق وقت التعليق هي محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب
محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه ف اذا
زال المحل بتخييز الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوجه الاول ووجع المحل ثم دخلت الدار
يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بيننا المصم بقوله لان اليمين شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف
عليه من الفعل او الترك فانه قبل الخلف كان مساوي الطرفين فاذا خلف ترحم احد الجانبين
وتأكد تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء بمعنى انه لو فات البر

له القائل
صاحب غاية
التحقيق

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب
كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
إيجاب القيمة وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغنى
عن المحل فاذا فأت المحل بطل

لزم الجزءاء في اليمين بغير الله تعالى كما يلزم الكفارة في اليمين بالله عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من اليمين
من المحل والمنع وإذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزء شبهة الثبوت في المحل أي قبل فوات البر
اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة
الوجوب والباء في قوله بمصلحة الضمان والنصير يرجع إلى الموصول والبر فأعل ضمن واللام في
الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت وللعق صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء) كالاختاق والطلاق كان
البر يضمهما شبهة الثبوت في المحل أي قبل فوات البر فثبت أن اليمين سبب مجازي للجزاء والكفارة و
ولكن ليست بسبب محض بل لها مشأمة بالسبب الحقيقي كالمغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات فيكون
لغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة إيجاب القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام
العين واجبة على الغاصب لا يمكن أن يرد المغصوب بعينه ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب
القيمة حتى يصح الإجراء عن القيمة والعين والكفالة مجازي حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب
فولو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه ما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قيل لغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها
وإذا كان كذلك أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي ولكن لها شبهة الحقيقة فكما لا بد لتحقيقها الشيء من
المحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى الشبهة قيام
الدليل مع تحلف المدلول لما منع ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى
قوله لم يبق الشبهة إلا في محله أي في محل السبب والنصير يرجع إلى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
فاذا فأت المحل بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال أن
التعليق وكن اليمين وإن لم يكن تأسيسا حقيقيا ولكن لها مشأمة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي
يقضى المحل فكأن الشبهة في المسئلة المذكورة أذ اعلى الطلاق بدخول الدار ثم طلقتها ثلثا تنجيز الميق
المحل وإذا موق المحل بطل التعليق أيضا وفرضه لم لم ينتبه على هذا وقاس على ما إذا اعلى طلاق المطلقة
الثلث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها إن كنتي ك فانت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح وهذا لم يكن
المحل موجودا ابتداء فلا يقع الطلاق في المتأخر فيمادى لوجود المحل فيه انتهاء فأجاب المص

له أي شبهة
البينية الحقيقة
١٢ سنة

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وذلك مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص

عند بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل لان العلة للطلاق انما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق وهو النكاح في قوله انكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله انكحتك فانت طالق بمنزلة قوله انكحتك فانت حرة وتعلق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة فان قال لعمد انكعتك فانت حرة كان باطلا فالتعليق باهو في حكم العلة يبطل شبهة الايجاب فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليها على تحقق الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للعلل قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء يقتضي وجود المحل كما امر تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الايجاب اي بطلان الحكم لان الحكم لا يوجد قبل ازالة كاهم تقريره انفا وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل فلا وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله انكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالما فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق واما العلة فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه لاعتبار كالمريض فان المحل يتغير به من وصف القوة الى الضعف وقيل هي ما يؤثر في امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر في الفعل والترك كما يقال جئ زيد علة لخروج عمرو وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم واحتترز به عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم حيث يوجد عند ولا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة واحتترز به عن السبب العلامة وعلت العلة لان الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والمحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداء وبلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعية كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالايجتهاد اعلم انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور الاول ان تكون في الشرع موضوعية الحكم ويضاف لذلك الحكم اليها بغير واسطة ومعنى صفة الحكم الى العلة ما يفرم من قولنا قتله بالرعي وعق بالشرا والى ان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض
الافاضل المراد
بتأثير الشيء ان
يكون العقل منك
بان هذا الحكم كذا
به وبشرطه بآ
اقول المراد بتأثير
الشيء بان يوجب
الشارع اياه
بسبب فوعدا
جنس القربى في
الشيء الآخر

في
القول

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما
معاً وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فإذا تراخى الحكم لما منع كما في
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علتاً سماً ومعنى لاحقاً

متصلاً من غير فصل زمني وسموا بالاعتبار الأول والعلة سماً وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكماً فإذا وجدت
الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة وإن
لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام الأول ما يكون اسماً ومعنى
حكماً والثاني ما يكون اسماً فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكماً فقط والخامس ما يكون
اسماً ومعنى لاحقاً والسادس ما يكون اسماً وحكماً والمعنى والسابع ما يكون معنى وحكماً إلا اسماً وليس من
صفة العلة الحقيقية التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معاً وذلك
كالاستطاعة مع الفعل عندنا الاختلاف في تقديم العلة على المعلول بحسب لذات ويسمى هذا التقديم
تقدماً ذاتياً ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف وإنما الخلاف في العلل
الشرعية فالمحققون على أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً مائياً
كالاستطاعة مع الفعل فإن الاستطاعة التي هي قدرة وجود الفعل بها تقارن الفعل ولا يتأخر الفعل
عنها تأخراً زائداً عند جهوره اهل السنة فكل ما يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قاساً عليها
استدل المحققون عليه بأنه لو جاز التخلّف لما حكم الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحيث يطل غرض
الشارع من وضع العلل للأحكام والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشارع والعقل ضعيف ذهب بعض شائعاتنا
مثلاً إلى بكونهم من الفضل غير إلى الفرق بين العقلية والشرعية فيعجز تأخر الحكم عنها في الشرعية عندهم
ولما فرغ المصنف من هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال فإذا تراخى الحكم عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف وهو
أن يبيع ماله غيره بغير إجازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما كان أي البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار للعلة للملك اسماً لأنه موضوع للملك والمالك يضاف إليه ومعنى لأنه هو المؤثر
في ثبوت الملك لاحقاً لانفصال الملك عنه لأن الملك ثبوته متأخر إلى الإجازة واسقاط الخيار أو
مضي المدة وهذا أمثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة فإن قيل في هذا القسم يلزم تخصيص
العلة أي تأخر الحكم عنها لما منع قلنا إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسماً وحكماً ومعنى وفيه
نظراً لأنه لا يتصور النزاع فيها وأما الجوابان الخلاف في تخصيص عللنا فما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام
لأن العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا فلا صاحب التلويح وفيه ما فيه وأما القسم الأول

له واطلاق
لفظ العلة على
هذا القسم بسبب
الاشتراك أو
الموازاة على الأقل
١٢ منه

ودلالة كونه علة لاسباب المانع اذ ازال وجبا الحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لاحكاما ولهذا صرح بتججيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقد مر مثاله في قوله مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تامة يوجد فيها اوصاف ثلاثة ولما كان يشبه بعض العلل بالاسباب بوجه التأخير ذكر اهل ميزانيتها وقال ودلالة كونه اي كل واحد من البيعين علة لاسباب المانع من الحكم اذ ازال باجارة المالك واسقاط الخيار ومضى المدة وجبا الحكم به من الاصل يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحق اي البيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالمن والولد والابن ثبت انه علة لاسباب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل ف واعلم ان مشاهة العلة بالسبب مبني على تحلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع للموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيها يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه هنا العلم يقلل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبني التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها افتراخ الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في اول الحول فموجود ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو الماء لم يوجد قبل حولان الحول فلا يجب الزكاة ويتراخي الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل ان ما يعنى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلخيص فاحفظ هذا المقام فانه يتبعك فيما سياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسما لان وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه مؤثريه ولهذا صرح بتججيل الاجرة قبل العمل لاحكاما لان حكمه هو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنافع معدة متلا تصلم ان تكون عملا للملك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اي يكون عقد اجارة علة معنى بواضع تججيل الاجرة قبل الوجوب كما صرح اداء الزكاة قبل تمام الحول لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه كذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت علة اسماء ومعنى لإحكامها
 لكنه يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكوة في أول الحول علة اسماء لانه وضع له معنى
 لكونه موثراً في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما
 تراخى حكمه اشبه الأسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل ان عقد الاجارة مثال ثان للقيم الخامس ولكن الفرق بين هذا المثال
 والمثال السابق هو ان المثال الاول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره وعقد الاجارة يشبه الأسباب
 لما فيه من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم
 من غرة رمضان فهذه الاجارة لما لم يثبت من وقت الانقضاء ولم يستند حكمها الى وجود العلة حيث لم
 يثبت من شعبان شأ بهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم كما يتخلل الزمان بين السبب
 وحكمه وكذلك كل إيجاب مضاف الى وقت مثل قوله انت طالق عند او هذا امثال ثالث له فهذا
 الايجاب علة اسماء لكونه موضوعاً للحكم المضاف اليه ومعنى لما اثره في ذلك الحكم لاحكام التاخره الى
 الزمان المضاف اليه عدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الأسباب لتخلل الزمان بين تعيين الحكم وعدم
 استناده الى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من عند ذلك نصابه الزكوة في
 اول الحول علة لوجوب الزكوة هذا مثال رابع اسماء لانه وضع له اي لان نصاب الزكوة موضوع للوجوب
 شرعاً ولان اضافة الزكوة اليه ومعنى لكونه اي النصاب موثراً في حكمه وهو الوجوب لان الغناء يوجب
 المواساة اي الاحسان الى الفقير والغنى اما يعتبر بالنصاب فنصار النصاب موجبا للمواساة التي يتحقق
 في اداء الزكوة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة
 السفر مقام المشقة كما ذكر في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة
 الى وجود النماء وهو ليس بعلة حقيقية لانه وصف غير مستقل بنفسه شبه النصاب الذي هو علة الأسباب
 نعم لو لم يكن الحكم متأخراً الى الغاء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان النماء علة حقيقية
 للحكم لكان النصاب سبباً محضاً ثم اذ ضم مشابهة بالاسباب بوجهين احدهما ما بينه بقوله الا ترى
 انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به اعني النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بمحدث اي ثابت بنفسه
 النصاب لان الغناء الحقيقي هو الد والى والنسل والسمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان
 الحول لا يحصل بنفسه لنصاب بل بسوم الساعة وعمل التجارة وتغير الاسعار الحادث بصنعة تعالى فلما تراخى
 الحكم الى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بامر منفصل وتحقق الشبهة بالسبب

والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراجها الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه
العلل وكان هذه الشبهة غالباً لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه
انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول المحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيوع
اقول فيه بحث اذ لو كان ذلك علة لاوجب نفس السببية لاشبهها فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام
والكلام الاقوى الذى هو دليل ثان على اعماله ليل واحد بان يقال تراخى حكم النصاب الى ما ليس بمحدث
به وهو النماء الذى ليس بعلة مستقلة للحكم لانه وصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شبيهاً
بالسبب نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً فافهم والثاني ما بينه بقوله والى
ما هو شبيه بالعلل يعنى النماء الذى تراخى اليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما هو فلما
لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيهاً بالسبب لا سبباً حقيقياً اذ لو كان النماء المتوسطة علة
حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقياً كما بينا في دلالة السارق ولما كان يتوهم ان المتوسط بين
النصاب والحكم هو النماء الذى ليس بعلة حقيقية فتزداد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسبباً
يشبه العلة لان المتوسط اذا يكون علة حقيقية يكون الاول سبباً حقيقياً كما علمت في دلالة السارق واذا
يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيهاً بالعلة كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس
بعلة ولكنه يشبه العلة فتزداد الاول بين الامر بين المذكورين فلم قلتم النصاب علة يشبه السبب ولم تقولوا
بالعكس فدفع المص بقوله ولما كان الحكم متراجها الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه
النصاب بالعلل ولو كان النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سبباً حقيقياً ولما لم يكن مستقلاً لم يكن
النصاب سبباً حقيقياً فلما حال اشبه العلة وكان هذه الشبهة غالباً لان النصاب اصل والنماء
وصف يعنى شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على النماء
الذى هو وصفه وتابع له فتزعم الشبهة الذى حصل من جهة نفسه على الشبهة الذى حصل من جهة
وصف لم تزعم الاصل على الفرع فلذا قلنا النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمه اى حكم النصاب
الذى هو علة يشبه السبب انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول المحول قطعاً وقوله قطعاً داخل في
النفى والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه الى وجود النماء لا يمكن
القول بوجوب الزكاة في اول المحول بطريق القطع لغوات وصف النماء اذ العلة الموصوفة
بوصف لا يعمل بدون الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للمالك وهى البيع
بنفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط النجاء ولكن حق المالك والتعليق

له اى الامر
الفصل ١٢

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلا كان الوجوب ثابتا من الأصل في
التقدير حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد التحول وكذلك مرض الموت
علة لتغير الأحكام اسماء ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف لا اتصال
بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنما نعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد ولما أشبه النصاب
العلل وكان ذلك أى النصاب أو شبه العلل أصلا والنماء فرعا ووصفا لا يستقل بنفسه كما امر
تقريره كان الوجوب أى وجوب الزكوة ثابتا من الأصل في التقدير لأن النماء وصف لا يستقل
بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول التحول متصفا بأن حولى الشجرة
تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء به بعينهما من أول ما نبئت فلما استند
النماء إلى النصاب من أول التحول سند الوجوب لذى كان موقوفا على النماء إلى النصاب أيضا من أول التحول
حق صح التعجيل أى تعجيل الزكوة قبل تمام التحول لوجود أصل العلة لكنه أى المجهل يصير زكوة بعد التحول
لعدم وصفه لعلة في الحال فإذا تم التحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف
إلى أول التحول خلا فإلا ذلك لأن النصاب قبل تمام التحول ليس له حكم العلة عنده وكونه ناميا بأى التحول
بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل التحول ضد كما لا يجوز تعجيل المكافأة
قبل نكح وقال المشافعي النصاب قبل التحول علة تامت لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الأسباب و
لو كان وصف كونه حولا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب بل التحول جل آخر
المطالبة عن صاحب المال تيسير له فعنده إذا أدى قبل تمام التحول وقم المؤدى زكوة غير موقوف على
حلول الأجل كالمديون إذا أدى الدين قبل الأجل وإذا وقع المؤدى زكوة فليس له أن يسترد من الفقير
قبل التحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام التى تتعلق بحاله من تعلق حق الوارث به ومجهل المريض
عن التبرع بما زاد على الثلث اسماء لأنه وضع في الشرع لتغير الأطلاق إلى المحرم ومعنى كونه موقوفا إلى المحرم
عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد في حديث سعد بن ولما لم يكن علة حكما أشار إليه إلا أن حكمه يثبت به
بوصف الاتصال بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو المحرم
عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالميت كانه سباب كان حكمه وقوفا على وصف النماء فلما تراخى
حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب في الحقيقة هو له وجه قولنا تراخى حكمه إلى وصف الاتصال
هو أنه لو وهب المريض جميع ماله ولم يترك للموهر بكان ملكا في الحال لأن العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا الشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن
بواسطة هي من موجبات الشري وهو الملك فكان علة يشبه السبب
كالرعي وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها
ويستد منه ما زاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا اسند الوصف الى اول
المرض استند بحكمه وهو المحج فيصير كأنه تصرف بعد المحج ولو برء من المرض كان تصرفه نافذ لأن العلة
لم تتم بوصفها وهذا الشبه بالعلل من النصاب يعني المرض اشبه بالعلل من النصاب لأن وصفا للاتصال
الذي يتراخى اليه الحكم حدث من المرض لأن الالام التي توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف
النماء فإنه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصفا للاتصال اهل اجنبيا لمحدثه منه فكان
المرض لم يتوقف حكمه على امر آخر بخلاف النصاب فلما اصاب عليه الحكم اقوى من النصاب هذا امثال خامسه
وعد بعضهم هذا المثال والمثال الثاني وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيز الاسباب اي علة يشبه
الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب قسما اخر سوى الاقسام السبعة مخفين
تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لاحكام اعم من وجه لصد قما في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف فعلى هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة
اسما ومعنى لاحكام بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من
موجبات اي مقتضيات الشري وهو الملك لأن الشري يوجب الملك والمملك في القريب يوجب العتق لقوله
عليه السلام من ملك ذارحم هزم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى اوله بواسطة فمن حيث انه علة العلة
فكان علة ومن حيث توسطه بينهما بواسطة يشبه السبب كالرعي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب
من حيث ان القتل بالرعي انما يتوقف على نفوذ السهم ومضيبي في الهوا حتى لا يجبل لقتل خاص بجهد
الرعي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرعي كان الرعي علة لاسباب كالشراء للعتق اعلم ان المص
لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لاحكام كما صرح في غيره وان ادرجه تحت امثلة هذه القسم
يفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لاحكام وان المصنف اختار من ذهب فخر الاسلام
وجعل العلة المتشابهة بالسبب قسما اخر واوردته بعلة العلة اسما ومعنى لاحكام اما مثال العلة معنى وحكما
لا اسما فامينة المص بقوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربة والمملك للعتق واختر بقوله
مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الآخر فإنه حينئذ العلة هو المؤثر في

كان آخرها وجود علة حكما لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود
عنده ومثله لانه مؤثر فيه وللاول شبهة العلة حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت
باحد صفة علة الربو لان الربو النسبية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان آخرها وجود علة حكما لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود عنده ومثله لانه
مؤثر فيه يعني الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكما لوجود الحكم عنده والوصف الاول وان كان
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرحمته الوصف الاخير على الاول بسبب
وجود الحكم عنده وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير
راجعا عليه فاذا كان راجعا يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر
في الحكم هو الوصف الاخير واما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقراءة
والمالك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايهما كان فان كان الملك
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وهو فاسد فملكه علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه
مؤثر فيه لا اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القراءة
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيه كقارضنا وان كان القرابة اخيرا بان اشترى عبدا مجهول
النسب ثم ادعى انما سبه او اخوة فكان القرابة علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه مؤثرا
فيما لا اسما لانه ليس بموضوع له ويكون الملك علة معنى فقط لانه مؤثرا كقارضنا لا حكما لانه لم يوجد
عنده العتق بل اذا ادعى القرابة ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا اوضح المقام وللاول شبهة العلة اي
للو صف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلة وليس هو سبب محض غير مؤثر في المعلول والا لكان
الجزء الاخير هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفي علة الربو والوصفان
القدر والجنس فمجموعهما علة كاملة لربو الفضل الذي هو الربو حقيقة حتى لو باع صاع المحنطة
بصاع المحنطة لا يجوز وحرمة الربو النسبية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب
الطري بالثوب الخوي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
الربو النسبية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت
الاثمان بتفاوت المقد والنسبة حتى يزداد الثمن في المبيع نسبة فلما لم يكن الربو النسبية فضلا حقيقة
حتى يحتاج في تحريمه الى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اي باحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

وأسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هو المشقة لكن السبب اقيم مقامها
تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو
كما فى السفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة اقيم
اقيم مقام المحبة فى قوله ان احببتنى فانت طالق وكما فى الطهر اقيم مقام
الحاجة فى اباحة الطلاق واما الشرط فهو فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

والمعنى
المراد

شبهتنا العلة فلما ان القوى يثبت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لا
تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر
فى الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب
اى سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اى مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا يهاجر باطن يتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة ما اقام السفر مقامها لانه سبب لها فى الغالب وهذا مثال
للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع فى بيانه وقال واقامة الشيء
مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر المرض فالسفر سبب اى الى المشقة
ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكان لك المرض سبب
داع الى التلف واذا يدا المرض لذى هو موجب تحقيق الرخصة لكن لما كان ذلك امر اياها ناقط اعتبارا فى اضافة
الحكم اليه اقيم المرض مقامه صار الحكم متعلقا بالثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة اقيم ذلك
الخبر الذى هو دليل على المحبة التى تكون فى القلب لا يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال على ما فى القلب قيل جعل
الكلام على الفوائد ليلا مقام المحبة فى قوله لا امرئ ان احببتنى فانت طالق فقالت اجك فيقيم الطلاق وكما فى الطهر
الغالى عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق يعنى
ان الطلاق امر ممنوع لما فيه من قطع النكاح للسنة الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالى عن
الجماع مقام الحاجة تيسيرا لاول فيه من كان الطهر نفسه ليس ليل الحاجة كما لا يخفى الا ان يقال ان دليل الحاجة
هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لانه زمان يرغب الى فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق
المانع عن الوطى والفرق بين السبب الذى يخلو عن تأثيره فى السبب الدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم
بلل دليل لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل لا اختلافية تبين عليها لم يأت
بالامثلة بحجيم اصنافا لعل واما الشرط فهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة عبارة عما يضاف الى الحكم احتراز عن السبب

والمعنى
المراد

وجوده عند لا وجوبه بالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق
عند دخول الدار لا به وقد يقيم الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض لكن
الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع
فثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصالحة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجوده عند لا وجوبه بالى يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده
لا وجوبه واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى
العللة والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجاز اى اسما ومعنى لاحكام اول الشرطين علق
بمجموعهما الحكم ووجوب الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع وان كان فان تغلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزرق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وذكر فخر الاسلام قسما
خامسا اسما شرط في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصان
في الزنا فاعلى هذا اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا به يعنى اذا قال احد الامراته ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار وقع الطلاق عند الدخول و
لا يجب به بل لا وجوبه بما كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقوفا على هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حيث لا اثر له في الطلاق لاقى الوجوب بالثبوت ولا في الوصول اليه لم يكن سببا
ولا علة بل كان علامة مخضنة ولما كان شيها بالاعل وكان بين العلامة والعلة فمعيناه شرط بهذا الوجه
من حيث يضاف اليه وجود الطلاق وهذا مثال للقسم الاول ومثال لقسم الثاني ما بينه بقوله وقد يقيم
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اى طريق غير ملوك الخافر
هو اى الحفر شرط في الحقيقة لتلغى ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل لميلان طبعه الى السفلى علة السقوط
والمشى سبب محض لانه مفضل الى الوقوع في البئر وليس بعلة لمبدل لانه لو نام في موضع فحفر ما تحته يحصل
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اى مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل
فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط فثبت انه شرط ولما كان بردان الحكم لا يضاف الى الشرط
مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اثبت هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى
الحفر فلا يجب الصمان قد نفع بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصالحة للحكم اى لاضافة الحكم

لان الثقل امر طبعي لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل
علة بواسطه الثقل واذا الميعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل
لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والا موال جميعا واما
اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
الشرط واليمين اذ ارجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
لا تخفى شهود العلة ولكن ذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل امر طبعي لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدد وان فلم يصلح
بما لعدد وان فيه ثبت ان العلة غير صالحة لاضافة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت
صالحة له واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يصح ما قلتم ولما كان يرد سلمنا ان العلة لا تصلح عند
وجود السبب هو المشى كيف ضعفتم الحكم الى الشرط الذي هو ابعد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى فدفعه
بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة للتلف بواسطه الثقل لان الواجب ضمان الجناية
ولما كان المشى مباحا فلا جنازة فيه لا ضمان بدون الجناية فلم يصلح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم
لا بان يضاف الحكم الى الشرط واليها شار بقوله واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصلح

لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما مر بانه ومع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
اي للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى
الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والا موال جميعا فيجب بالحكم ضمان
النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في البيرو ضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن
الميراث لانها متعلقان بالمباشرة ولا مباشرة للقتل هذا الذي مر تكرر العلة صالحة واما اذا كانت العلة

صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان بشهود الشرط واليمين اذ ارجعوا
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا تخفى شهود العلة يعني اذا شهد رجال بان رجلا علق طلاق
امرته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيد انه يمين بغير الله تعالى ثم شهد
توم بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود الشرط و
اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة
صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امرته
من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

له فان قلت
اليمين ليست
بعلة قبل وجود
الشرط قلت سمنا
علة باعتبار قول
اليها باعتبار ان
العلة اهم من
الحقيقة وما فيه
سنى البينة

سقط حكم السبب كشهوة التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولي والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم ويتكرخلافه الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب اى كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب ايضا كشهوة التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب يعنى اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرئ ثم اُخبر بان المرأة اختارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق واما في العتاق فنصرت هكنا شهد شاهدان ان المولى قال لعبد ان شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد آخران بانه اختار العتق بان قال شئت في ذلك المجلس ثم قضى للقاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا فلما مضى وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم واما التخيير فسبب محض لانه منقضى الى الحكم فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب لضمان على شهود التخيير وعلى هذا اى على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا اذا اختلف الولي اى الى المالك الواقع في البيرو والحافر فقال الحافر انه اى الواقع في البيرو اسقط نفسه اى وقع عمدا فعلى قوله الحافر لا يجب الضمان عليه لان الحفر شرط والوقوع عمدا علة صالحة لان يضاف اليها الحكم وهو التالف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال الولي انه وقع بغير عمد فغير الشرط كما هو كان القول

المقبول قوله اى قول الحافر استحسانا ثم بين وجبا الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم ويتكرخلافه الشرط يعنى الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها فهو امر عارضى يتحقق عند الضرورة وهى عدم صلاحية العلة الحكم فالحافر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر خلافة الشرط فلذا لا يقبل قوله خلافا للقياس القياس ان يقبل قوله لولى لان ظاهر الحال شاهد لاداء كذا لا يلق نفسه عادة وهو القول القديم كراي يوسف ونحن نقول لظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان البعير يرى لما يدبر فكيف يقع بغير التعمد لانه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر الظاهر بصلاحية للدفع ولا يعلم ان يكون جهة ملزمة على الخبير فنكرنا القياس لنفسه الباطن بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة يعنى اذا جرح رجل وجلا ومات المجرم وداخلف الى المجرم والجرح فقال الجارح انه مات

وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
ولم يحكم السبب لما انه سبق الالاباق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت
يمنة وبيرة ثم اصابته شيئا لم يضمنه

بسبب احرى وقال الولي انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجراح لان علة الموت وهو الجرح صدوره وهو يصلح
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قول في المعارض المسقط من غير محجة فكان القول
قول الولي المتسكك بالاصل فيجب الضمان على الجراح ولما فرغ من شرط فيه معنى العلة شرع في قدم
ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اي على ان العلة الصالحة للحكم لا يضاف
الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
اذا القيد كان مانعا وحل القيد ازال المانع وازال المانع شرط كما هو ولكن تخلل بينه وبين
الالاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للالاباق فلا يضاف الى الشرط ولم يحكم السبب لما انه
اي للحل سبق الالاباق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر والحاصل للحل وان كان
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب اذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما ان الشرط
تاخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لانه ساقى على الالاباق الذي هو علة التلف فثبت ان له حكم
السبب ثم هو اي للحل وان شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذي له
حكم العلة تحدث العلة بكونه الدابة وهذا ليس كذلك لانه قد اعترض علينا اي الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو الالاباق فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه
ثبت انه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف له الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذي
فيه معنى العلة كحفر البئر فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لانه صاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا اي حل القيد كمن اي كفعل من ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة ثم اصابته
شيئا لم يضمنه المرسل اي اذا ارسل انسان دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة عن سنن الطريق ثم
سارت او قفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انما انشأت سيرا اخر باختيارها ثم لو لا يكون لها طريق اخر سوى ذلك
الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها وكن ذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسبباً قال
ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم
يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار
فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في
البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدرته

على وجهها فانه لو اصاب شيئا حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسير على
سنة ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل رسال الدابة وهو سبب
فذا فعه بقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسبباً يعجز كلامنا في عدم
الضمان فهما فيه سويان وان كان المرسل صاحب سبب لان الاصل ليس بازالة المانع وقد تحلل بينه وبين
السلف فعل فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تنه هب على سنان ارساله واماً من حل القيد
فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والاحاصل
لما ثبت الاصل الذي مخر هو ان العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب الى الشرط فالعلة هنا
فعل الدابة بفعل العبد وهما صالحان لان يضاف اليهما الحكم لان فعلهما فاعل مختار وقد عترض على
فعل صاحب ارسال ومحل القيد فلا يضاف الى من حل القيد لانه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا الى

المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن
لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف
مضافاً اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدرته حاصل ان
عند مختار فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن النرق بعد الخرق فلا يصح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط وهو فتح القفص فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطير
غير صالحة لاضافة الحكم اليه عند الشيعين فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد فعمل هذا
الاصل عندهم الاضمان على من فتح باب القفص فطار الطير لان فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير
صالحة لان يضاف اليها الحكم فلما عترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع و
لكنه له حكم السبب من حيث انه تقدم على العلة بقاء الشرط سبباً محضاً ليس فيه معقل لعلة والسبب مع
وجود العلة الصالحة لا يضاف اليها الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البير فانه وان عترض على
الشرط وهو الخرق لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليها الحكم فاذا ابدان يضاف الى الشرط ولما قلنا

وذلك

ن

وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى
 العلامة شرطا مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معفا لحكم
 الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الإحصان فلا
 لو وقع في البير عمدًا يضاف إليه الحكم فلا ضمان على المخاف في هذه الصورة فيكون دمه راف والقسم الرابع
 شرطا سما لا حكما كأول الشرطين في حكم يتعلق بمثاله قوله لا مراهنة دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
 فالدخل في الدار الأولى شرط اسمها لتوقف الحكم عليها في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عند بل الحكم إنما يوجد عند
 الدخول في الدار الثانية فهو شرط اسمها وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهي في
 نكاح فلا شك ينزل الجراء فيقع الطلاق اتفاقا وإن لم يوجد في الملك بأن أباحها فدخلت الدارين أو وجد الأول
 في الملك دون الثاني بأن دخلت أحدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى فمما يختلف تطلق عند النزول
 الجراء إلا أن المدار على آخر الشرطين وإنما يجتمع إلى الملك وقت التعليق وقت نزول الجراء والملك في الوقتين موجود
 وأما ما بين ذلك فلا يوجد للملك ولا احتياج إليه عند زفر لا تطلق لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجراء فكما
 في أحدهما يشترط للملك كذا في الأخرى فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الطلاق كما لا يقع إذا وجد الملك
 في الأول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معنى العلامة كالإحصان في الزنا والمصنف ترك هذه القسيتين
 وإن كان ذكر العلامة يفتى عن الخامس وأما العلامة فلفظ للغة أمارة كالليل للظن والمثارة للسجود وأما في الشرع
 فما بينه بقوله فما يعرف الوجود وجود الحكم واحترزه به عن السبب من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجوب الحكم
 احترزه به عن العلة ولا وجود الحكم واحترزه به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجوب الحكم عند وجودها
 وعلم عليه فحسب مثل إذا كان انعلم العلة وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وهو القسم الخامس من الشرط فإنه في
 الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطا مجازا مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معفا لحكم الزنا وهو الرجم
 فهو حال في الزنا ودليل على أن إذا وجد الزنا في تلك الحال يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله فأما
 أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على الزنا علة على وجود الإحصان فلا يلو كان الإحصان شرطا لحكم
 الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الإحصان والامر ليس كذلك لأنه
 لو حدث الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الرجم فلو وجد الزنا وهو العلة
 ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتأخره عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت أنه ليس بشرط
 معلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضا لأنه ليس بطريق مفضلية فلا محالة هو علامة ف هذا ما ذهب إليه

وذلك

ن

ولهذا المريض شهود الاحصان اذا رجعوا بحال فصل اختلف للناس في العقل اهون من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لا استقبحت على القطع والبتات فوق العلل الشرعية

القاضي الامام ابو زيد في التقوم واختاره بعض المتأخرين واما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد سمو الاحصان شرطاً للوجوب لرجحان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والا حصان كذلك واما تقدمه على وجود الزنا فلا يتناهى ذلك لان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس باللازم بل بعض الشروط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى انه شرط في معنى العلامة ولهذا لا يكون الاحصان علامة وليس بشرط حقيق لم يتضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني اذا شهد القوم على رجل انه زنى ثم شهد الآخرون انه محصن فرجحان فان رجح شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدينة عليهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل الفضله او بعده لا تحمد كذا شهود العلامة والعلامة لا تتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجبه فاذ المريض نصف الرحم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان يبرئونه عنه فلا ضمان عليهم خلافاً للزفر فان عنده عليهم ضماناً لان الاحصان شرط للرجح فيضاً للحكم اليه الجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوسلنا انه شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فهو الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاف الحكم اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجعوا عن الشهادة فان ثبتوا انقطاع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ للمص من بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وكان البحث من ههنا الامر ينحصر عن المحكوم به هو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه هو المكلف فشرع في اهليته واما كان من المعلوم ان اهليته لا تحصل بدون العقل فبدون العقل او لا يقال فصل اختلف الناس في العقل هو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر المنعم محرمته لما استقبحت مثل تحمل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية ليست بموجبة بل افعال على ما رأت في الحقيقة ومع هذا تجري فيها التغير والتبديل بخلاف العلل العقلية فانها موجبة ومحرمته بنفسها وغير قابلة للتغير والتبديل فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية فاعلم ان القيم والحسن يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائماً للطبيع ومناظره الثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق بالمدح عاجلاً والذم اجلاً او كونه متعلق بالمدح عاجلاً والعتاب اجلاً فالحسن والقبول بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقاً واما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين كذا في التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بتاء على اصلهم

فلم يجوزوا الزنيبت بدليل الشرع ما لا يدرك العقل ويقبحه وجعلوا الخطاب متوجهاً لنفس العقل
وقالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الأيمان وإن لم
تبلغ الدعوة وقالت الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلاً ودون السمع ومن اعتقد
الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدن وروى القول الصحيح في الباب أن العقل مغتر لا ثبات لأهلية

إن ثبت بدليل الشرع ما لا يدرك العقل كرية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعاءة أحوال الآخرة أو يقبحه فما
يقبحه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي فذلك أنكره كون القبائح غلوقة له لأن إضافتها إلى الله قبيح عند العقل وجعلوا

الخطاب متوجهاً لنفس العقل ثم فزواك بقوله قالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب ترك الأيمان
وإن لم تبلغ الدعوة يعني من عقل سواء كان صغيراً أو كبيراً ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الأيمان بالله تعالى لا يقبل عند

بهم القيمة عند الله تعالى وإن لم يأت الرسول إن لم ير على السمع بأن شاعلى شافعي الجمل لأن عقله كان كافياً في ذلك وقالت
الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلاً ودون السمع فلا يعرف حسن الأيمان والصدق والعدل وقبح أصلاً دهاليس السمع لهذا

قالوا ومن اعتقد الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدن ورحتي جاز أن يكون من أهل الجنة وتمسكوا بقوله تعالى وما كان معدن بين
حق وبعث رسولا أعلين من شأننا ولا يجوزنا ذلك النعدي بل إلى أن يبعث وصوا واستدوا بذكر لائل عقليته أيضاً منها أن الحسن

والقبح ليسا بذايتين فإنه لو كان كل واحد منهما قائماً لم يتخلف عن الفعل التالى باطل فإن الكذب هو من اقبح القبائح قد
يكون واجباً للصحة في أنقاذ رعي والحوالي شملان الكذب صار حسناً في الصورة المفترضة بل غاية الأمر أن هذا الكذب

أقل القبيحتين لأن من أحدهما يجوز قتل النبي الثاني إنجاءه بالكذب أقله الكذب العقل الصحيح في الباب أي في باب العقل هو
مختار الخفية إن العقل معتدلاً فقلت لأهلية تأهليت الخطأ بل بالخطاب بمن لا يعقل قبيح فليس لعقل معدن كما قالت

الأشعرية ولا موجباً بنفسه كما قالت المعتزلة فمن لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفاً بمجرد العقل من غير أن يمر عليه بل أن التجربة
والتأمل لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو التأكد فاذ لم يعتقد بآنا ولا كفر كان معدن ولا حث لم يجد معدن يمكن

فيها الإدراك والتأمل فاذ التأمله أنه تعالى حتى أعانه بالتجربة بتودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معدن وراو
إن لم تبلغ الدعوة لأن إدراكه مع مشاهد دلالة التوحيد بمنزلة الدعوة أذ العقل ح قائم مقام الرسول عليه السلام

فإن مبتائين الأخرط والتفريط وترجمة الخلاف من حسن الأفعال وقبحها شرعياً عند الأشعرية أي لا يعرف بغير بيان
الشاعر أن هذا الفعل شلاً مستحق للرجح والثواب وهذا الذم والعقاب لا دخل للعقل فيه أصلاً فما امر الشارح به فهو

حسن وما غي عنه فهو قبيح بهذا المعنى وإن انعكس الأمر لا انعكس الأمر وعلى عندنا وعند المعتزلة أي لا يتوقف على الشرع بل
الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه فلو لم ير الشرع وكانت الأفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة بمعنى أن في ذاتها

أفضله لأن يفيض على فاعلم الثواب العقاب الشرع كاشف عن حسنهما وقبحهما فقول تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة

وهو نور في بدن الأدمي يضيء به الطريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابيه هو كالشمس في المملوكات الظاهرة إذا برزغت وبدل شعاعها ووضع الطريق كانت العين مدركة بشهائها

دليل أن الصلوة والزكاة حسنة لأن حسنهما به لو لم يرد لم تكن حسنة حتى تكون حالها وحال الكفر سواء لكن عندنا حسن الأفعال وقبحها لا يستلزم حكماً في الحسد من الله تعالى بل يصير موجبا لأن ينزل عليهم من الله تعالى فإن كان قبيحا لم يستحق لأن ينزل عليهم الحكم الغني أن كان حسنا فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجح المروج ولا يامر بالفحشاء والمنكر فلم يحكم ليس هناك حكم أو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ومن هنا الشرطنا لموضع الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فإن عندهم الأحكام متحققة وإن لم ير الشرع والقبيح حرام والحسن ما أمر به من الله تعالى بغير أن يفي الله تعالى عنه أو يامر به المراد من كونه حراما وأما به قبل وشرع الشرع أنه يعاقب عليه يشأب عليه أن لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين كما هو للتعرف ولا يرجع من هذا المعتزلة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدني أن يخطب هذا كما ترى من فضله فافهم هذا التحريم محال لتزعم وأما أدلة الفرقين فمن كورة في المطولات لم تأت بها ههنا الضيق المقام **ف** قال في المسلم لا حكم إلا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدين هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهرام وغيره وفيه إشارة إلى ضعف ما في البرود في تبعكثيرون من أن المعتزلة من ههنا من العقل سبب بالحكم فهو الحكم وقلا وشرع الشغب لكثير فيه بل من ههنا ومن ههنا أن الحكم له تعالى أصل البتة فهو الموجب المحرم ولا سبيل للعقل إلا إلى المعروف فهم عارفون بالحكمة لا يستبد بمعرفته وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما استطاع عليها إنشاء الله تعالى انتهى لما فرغ من بيان المذهب المذموم في اعتبار العقل عدم اعتباره شرع في تعريفه فقال هو نور في بدن الأدمي قيل محله الدماغ عند الغلاسة والقلب عند الأصوليين معنى النور الظاهر وهو ظاهر مظهر كضوء الشمس فإنه بواسطة تبصر المحسوسات فكذلك العقل نور يبدئ الأشياء وروايتها بل العقل ولي باسم النور لا نهى يبدئ به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس فإنه واسطة لأدراك المحسوسات يصوبها إلى ذلك النور طريق يبتدئ به إلى ذلك الطريق من حيث ينتهي إليه درك الحواس يعني العقل نور يتضح بطريق ابتداء من موضع ينتهي إليه درك الحواس لأن الإنسان إذا برز راء وانتهى إليه حسن البصر يدرك بعقله أنه لا يابأ إذا حوثة وقد علم هذا الطريق ابتداء من حيث انتهى إليه درك الحواس هو البناء وهذا الطريق انتهى بسبب العقل فيبدئ المطلوب أي يظهر المطلوب للقلب فيبدئ به القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابيه هو إلى العقل في الملكة الباطنة كالشمس في المملوكات أي الملك الذي لا زائل لها التي لا تجزئ الرغبة الظاهرة إذا برزغت طلعت الشمس إلى جهة الشرطية لتعليل لقوله هو كالشمس بدنا أي ظهر شعاعها ووضع الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للأشياء بشهائها

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اي بنوه من غير ان توجد الشمس شرعية تلك الاشياء فكذلك القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك فاعلم ان في هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة المخالفين لنا في مسئلة النظر الى سائر اعيانهم كتحصيل المذهب فيها واين ما هو الحق فيها فاعلم ان الله تعالى ان عندنا لا يشعري افادة النظر العلم بالاعادة لا دخل للنظر في الافادة اصله ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم به ومعرفة وان امر مع اخر كالعلاقة بينهما في الاكشاف والاثبات كوجوب الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حماره والعكس فلا مضاعفة اذ لا مؤثر عند الله تعالى بمعنى انه المستقل لكنه فاعل مختار فصوله والمعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب اليه المعتزلة مستكثرا ان الوجوب يناقح الاختيار ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح يجر كذا اليد وكذا لا لم بعدا لضرب فاذا باثر النظر يحدث بعد العلم كما اذا ضرب رجل رجلا فيها اثره الضرب يحصل كالم بعدا واما عند الحكماء فبطريق الاعادة فان النظر بعد لان هن اعادة اتماما فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا من هذه التفصيل للمذهب والحق ان العلم واجب عقيب لنظره ان لم يكن اجبا منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير يحدث له حضور هذه عين العينين في ذاته يستحيل ان لا يعلم انه حادث والعلم بمحدثه امتناع ضروري واما بطلان التوليد فلان العلم ممكن في نفسه وان كان بعد النظر وكل ممكن مقدوره تعالى فيكون هو ايضا مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرزي واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلاني واما امام الحرمين وبرايتضى صاحب المسلم وقال شارحه مولانا نظام الدين م فالاصح الوجوب وكون النظر علة قرينة والفايض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى في الفا للنصوص الالهية والنبوية انتهى فتدبر في هذا المقام فان من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعنى وان كان العقل آلة لا دالة لك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف قبح الافعال وحسنها ولكنه ليس بمستفيد في ذلك اى ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير وجود الشرع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اى الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكن اسائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل ثم اراه الترمذى والبوداود والدارى عن عائشة وابن ماجه عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو امن يصح ما انه لو وجد العقل

حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين لم تصف الاسلام لم تجعل
مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا القول في الذي لم تبلغ
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل انما اذا لم يصفا يمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شئ كان
معذورا واذا اعان الله بالتجربة والاهله لذلك العواقب فهو لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله عنه
لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزاد ابيه ورشدا

عند الاشعرية ايمان غير صحيح اذا العقل لا يجاب به عندهم والا اعتبار بالشرع وفي حق الشرع ليس بموجود
لانه غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافيا يجب عليه الايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت
المراهقة هي المرأة التي قاربت البلوغ وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين بيان لاسلامها بالحكمى بوجه اكد
ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها يعنى
اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على
البيان لا يحكم بردها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل اعدام قدرتها على وصف
الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذا العقل وان كان موجودا
فيها لکنه غير كاف فاذا الميحب عليها الاسلام لا تبين من زوجها نعم لو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي
بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام لبنت من زوجها البتة وكذا اي كما قلنا في الصبي العاقل انه
غير مكلف بالايمان اعدام كفاية عقله بخير وشر الشرع في حق بسبب عدم بلوغه كذا نقول في العاقل البالغ
الذي لم تبلغه الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاق الجبل ولم يمت بعد البلوغ حتى
يعينه الله بالتجربة ودرسك العواقب انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل وانما اذا لم يصفا يمانا ولا كفرا ولم
يعتقد على كل شئ كان معذورا واهذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغه الدعوة ولم يات ما هو قائم
مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعان الله تعالى بالتجربة واهله
لذلك العواقب فهو لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لانه وجب عليه الايمان لوجود الامر من احداهما العقل الثاني
ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله
عنوان لم يوش منه ورشدا امر ان دفع المال اليه متعلق بآيات المرشد كما قال الله تعالى فان انتقم منهم
رشد افاذ فاعوا اليهم اموالهم الآية لانه اي السفينة قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزاد
برشد اخذه المدة اقيمت مقام الرشدا والرشدا فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديرا

وليس على أحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع
الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه من الغاء من كل وجه فلا دليل له
ايضا وهو مذنب الشافعى فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا
فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات
الاهلية فانما يبلغه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض من هبه

وهو يكفى في دفع الاموال لانه تعالى قال فان استم منهم رشد افان بالكره فالمعنى ان رايهم منهم مرشدا
سواء كان تحقيقا وتقديرا فكلما اقيمت المدة مقام الرشاد كان ذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص
المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة
السفيه انكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقتضى ان يقدر ثلثة ايام اعتبارا بالمرشد
فاجاب عنه وليس على أحد في هذا الباب دليل قاطع في تعيين الحد للامهال ليس بنص قاطع حتى يقال
مد ثلثة ايام او اكثر لان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل يمتدى في زمان قليل مالا يستد
غيره اليه في مدة كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى
من جعل للعقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغير ورود الشرع ويكر وجود الشرع في مقابلة
كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على من هبه يعتمد عليه وما استد لوابه فهو مجروح ومنوع
فليس عندهم دليل عقلى ولا نقلى يفيدهم لظن فضلا عن اليقين ومن الغاء من كل وجه فلا دليل له
ايضا وهو مذنب الشافعى فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا
فان عند الشافعى من قتل رجلا عاقلا بالغالما تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القاتل
اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغالما وكان يمكن له الاستدلال على توحيد تعالى لم يجب
عليه الايمان بالله تعالى فكفره عفو لانه لم تات له الدعوة ولا عبدة بعقله وعندنا لا يضمن وان كان
قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفره عفوا بحال ولم نجعل غفلة عن
الايمان بعد استيفاء مدة التامل عن ذنوبك قلة قبل الدعوة كقتل نساء اهل الحرب وذلك اشارة الى
عدم الدليل على القولين اما عدم دليل من الغنى العقل فتقريرة ما بينه بقوله لانه اى من الغنى العقل
من كل وجه وهو الاشعري والشافعى ومن تبعهما لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية
فانما يبلغه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض من هبه يعنى لانه لا نص لهم على ان العقل غير معتبر وانما
يقول بالادلة العقلية فيثبت ان العقل معتبر حيث اعتمد على الادلة العقلية فكانه يقول لعقل معتبر

واز العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل
 من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
 عليها **فصل في بيان الاهلية الاهلية** نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما
 اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه
 وليس بمعتبر وهل هذا الاتناقض صريح واما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر
 في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فتقريره هذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة
 بنفسه بحال يعني الوهم كثيرا ما يتعارض للعقل فيخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف
 البعض بل يناقض نفسه فمرة يثبت امر ومرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه
 بحيث يقال انه حجة مستقلة بغير وسرود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل
 هذا اقرير بالمقام وقد بقي خبايا في نرواها الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على
 وجه قد مر كما نقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اي في بيان الاهلية ينقسم على قسمين
 القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اي على الاهلية **فصل في بيان الاهلية**
 وهي عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية او التكليف
 وقيل هي عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه الصلاحية
 اما انتم حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا اخص بالتكليف من سائر
 الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظلوما مجهولا **الاهلية** نوعان احدها اهلية الوجوب
 والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذا عرفت معنى الاهلية فاعلم ان
 الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهو ان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثاني
 اهلية لوجوب الاداء وهو ان يكون قابلا وصالحا لاتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اي اهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة يعني لا ثبت
 الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به اهلا للانجاب
 عليه الاستنجاب لمبناه على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بني آدم
 من ظهورهم ذمتهم وشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقر ربنا بوبية
 يوم الميثاق فقد اقر ربنا بجميع شرائع الصالحة لنا وعلينا فيها هذه الذمة متصرا اهلا لنفس لوجوب
 واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذاخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
 ذريتهم الى اخر الآية وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح
 ليحيى له الحق ولم يحجب عليه اذا انفصل ظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه
 باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذى بينه بقوله قال الله تعالى واذاخذ
 ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى اخر الآية دليل على ثبوت الذمة متحصلا من الادنى اذا اولد
 يكون له ذمة متصاحبة لما يحجب له وعليه فان الولي اذا اشترى له شيئا ثبت له الملك وكذا اثبت له
 الوصية والارث والنسب وكذلك الثمن ومهر المرأة يجرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بيان فلو لم
 ما يحجب له وعليه هذه الذمة انما ثبت بالعهد الذى جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بيان فلو لم
 يكن له ذمة متصاحبة لهذه الاشياء بالعهد لم يجب له وعليه شئ لانه اذا اولد لم يكتسب شيئا حتى
 يقال ان الوجوب له وعليه انما ثبت بالكتساب فاعلم ان تفسير تلك الآية الصعوبة
 كما رواه احمد عن ابى بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق ويؤيده خديجة بن عباس
 عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنحمان يعنى عرفة فاخرج من
 صلبه كل ذرية ذراها فذريتهم بين يديك كالذر ثم كلمهم قبالا قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
 ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غفلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من
 بعد هم فتهلكنا بما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبى عليه السلام
 على ما تلونا عليك فقول من اشرب في قلوبهم الاعتزال بانهم من باب التغويل والتعطيل مردود
 لا يعباؤه في مقابلة الحديث وان كان ضعيفا فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة
 في ذلك لا باسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعنى ثبوت الذمة
 الكاملة له انما هو بعد الولادة واما قبل الانفصال اى قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث
 يتبع الام فى العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اى كاملة ولكنه منفرد بالحقوق
 معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى صلح ليحيى له الحق من العتق والارث والنسب الوصية فهو
 اهل لتلك الامور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كالم فليجب عليه شئ من الحقوق حتى لو
 اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الفسخ واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعاد الكلام وقال واذا
 انفصل عن الام بسبب الولادة وظهرت له ذمة مطلقة كما مر كان اهلا للوجوب له وعليه والحاصل
 ان البنين اذا لم يفصل فله ذمة من وجه حيث ثبت له الحق من الارث والعتق ولا يجب عليه

ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء واذا عقل واحتل الاداء قلنا
 بوجوب صل الايمان عليه وان اذائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالسافر
 يؤدي الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدر مسرة
 البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ ولكن ذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الآخرة فلا
 يفوت الغرض فيجب عليها الايمان ثم شرع في تفريع آخر وقال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم
 اهليته الاداء اي لا يثبت نفسا لوجوب على لصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه
 اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان الوجوب
 يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوب في حقه
 لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لغوات غرض نفسا لوجوب
 فيها لان الغرض من نفسا لوجوب ان يقيم الاداء عن الفرض واداء العبادات لا يقع عن الفرض لانه لو وقع
 صلواته فرضا لا فرض عليه سائر الصلوات فيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر وكان الغرض من
 نفسا لوجوب الاداء على سبيل الكمال الصبي لصعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على
 وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها لا يتعلق بالبدن لانه من احكام
 النظرية التي تتعلق بالعقل والعقل موجود فيمدون ادائه اي لا نقول ان اداء الايمان واجب على الصبي لعاقل
 قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل تمامه بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبي العاقل من
 غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون تغلابل هو فرض فلذا
 لا يلزم عليه تجهيل الاقرار بعد البلوغ كالسافر يؤدي الجمعة فالمؤدي يقيم فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن
 ثابتا قبل الاداء هذا ذهب اليه القاضي البرزنجي وشمس لا ثمة المحلواني وفخر الاسلام وقال لا نام شمس لا ثمة
 السرخسي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان
 احدهما قاصر وثانيهما كامل اما القاصر فثبت بقدره البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا
 انتفت اضعفت احدي القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليه اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
 فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقضان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة وانشأ الى ثانيهما
 بقوله ولكن لما بعد البلوغ فيمن كان معتوها هو السفيه فيدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام وما يتحصص منفعة من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وصحة مناداة العبادات البدنية من غير عهدة وملك برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار أن نقصان رأيه أنجز برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة ملك

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء بمعنى أنه لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه وتبتنى على الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لأن أهليته صارت كاملة بكمال العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن ادراكه إلا بعد تجربة عظمى أقام الشارع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً وعلى هذا أي على أن صحة الأداء تبتنى على الأهلية القاصرة قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا فيرث أباه الكافر ولا تبين منه أمره المشتركة لأنه ضرر وإن صح في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره وصح منه أيضاً ما يتحصص منفعة من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وهذا قسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضا الولي وأذن وصح منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة وهذا قسم ثالث وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقيحاً في زمان كالصلوة والصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي إذاؤها من غير وجوب عليه وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد إذاؤها فلا يشق ذلك بعد البلوغ ولذا أقال عليه الصلوة والسلام ثم أصبأكم بالصلوة إذا بلغوا سبعاً وأضربهم إذا بلغوا عشرين وذلك برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فإنه إن كان راجحاً كان نافعاً وإن كان خاسراً كان ضاراً والصبي لا يميز بين الضار والمنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد أن ينضم إليه برأى الولي وذلك باعتبار أن نقصان رأيه أنجز برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة ملك فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما يفقد من البالغ عند أبي حنيفة خلافاً لما فإنه لا يكون

الايرى انه صحيح بيعه من الاجانب بغبن فاحش في رواية خلافا لصاحبيه رده مع
 الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيبية في موضع التهمة وعلى هذا اقلنا
 في المجوز اذا توكل لم تلزمه العهدة وياذن الولي تلزمه واما اذا وصى الصبي بشئ من
 اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث
 شرع نفعاً للمورث الايرى انه شرع في حق الصبي

كالبالغ عندنا فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فغن ابى حنيفة
 رح ايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ واليهما اشار بقوله الايرى انه صحيح بيعه من الاجانب بغبن فاحش
 وهو ما لا يتعين الناس في مثله في رواية خلافا لصاحبيه ورجح مع الولي بغبن فاحش في رواية
 اعتبار الشبهة النيبية في موضع التهمة اى في رواية ثبت انه شرع ابو حنيفة بيع الصبي مع الولي بغبن
 فاحش لان نيابة الولي في موضع التهمة اذ فيه تهمة انه انما اذن تخصيصاً لمقصوده وعلى هذا
 اى على ان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويتملكه برأى الولي قلنا في المجوز وان كان
 يتناول العبد والصبي ولكن المراد هو الصبي اذا توكل اى قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اى الاحكام التي
 تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والشئ والخصومة في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
 بالاهلية العاصرة وياذن الولي تلزمه لان قصور رثته قلنا قد فم بانضمام رأى الولي اليه فصار اهلاً للزوم
 العهدة واما اذا وصى الصبي بشئ من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي اعلم ان الوصية عندنا
 ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيعتبر بازالة المال بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا تصح الوصية وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه
 بالموت فهو باق اتفاق الحال لا عبرة بما لو باع الشاة التي اشترفت على الهلاك لا يصح بيعه وان كان فيه
 نفع محض وعند الشافعي الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال
 بنفسه بالموت وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له والى رد هذا الدليل اشار بقوله وان كان فيه
 نفع ظاهر يعنى هذا النفع وقع باق اتفاق الحال لا عبرة به وان سلمنا انه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية
 نفع ازيد منه لان الارث شرع نفعاً للمورث فان نقل ماله الى اقاربه عند استغنائه اولى من النقل
 الى الاجانب وهو افضل شرعاً لان فيه صلة الرحم وايصال النفع الى القريب واليه اشار عليه الصلوة
 والسلام بقوله حين قال لسعد لان تدع ورثتك اغنيك خير من ان تدعهم عالة يتكفون الناس
 الحديث الايرى انه اى الارث شرع حق الصبي اى اذا مات الصبي يرث عنه وارثه ولو لم يكن

وفي الانتقال عن مال الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه شرع في حق البائع
كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم
يملك ذلك عليه غير ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى
بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو في احكام الاخرة

فيمنع لما شرع في حقه فهذا انما يند على قوله ان الارث شرع نفعا للمورث فلما ثبت ان في الارث
زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه اشار بقوله وفي الانتقال عنه اى الارث
الى الايصاء وترك الافضل لا محالة ولو لم يكن يتوهما انه لو كان الايصاء ضررا فينبغي ان لا يكون
مشروعا في حق البالغ ايضا فدفعه بقوله الا انما اى الايصاء شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق
والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره في حق الصبي يعنى
البالغ له ولاية كاملة فلما يملك المنافع يملك المضار ايضا بخلاف الصبي فانه لا يملك المضار بنفسه
بل وليا يملك ايضا كما قال المص وللم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبي غيره
وهو الولي والوصى والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء
اى سوى القرض لا يملك احد على الصبي من الامور المذكورة كانه محل الحرمة ولا شفاق لا محل الاضرار اما
القرض فالقاضى يملك فلما ان يقرض مال للصبي احد الان في فائدة الصبي اذ لو اودعه عند رجل هلك
هذه له ملك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه
بغير مشهود وبينة فكان مصوناً عن التوى اى التلف فاعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعيتها
بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومنه الضرورة فما مشروعه ان قال شمس الائمة في اصول الفقهاء بعض
مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان اهل تغدير عمل للطلاق وهذا وهم عندى فان
الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في ايقاع حق اذ انخفضت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا انتهى كذا ذكر صاحب غاية التحقيق واما الردة فلا
تحتل العفو في احكام الاخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قهرا لا يجهل غيره كالكفر وكان الاول ان يدين كسر
المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان هذا القسم من الاعمال يعتبر من الصبي لو ارتد و
العيد بالله تعالى تعتبر رده عند ابي حنيفة ومحمد في حق احكام الدنيا والاخرة حتى تبين منه اهل توكلا رث
من اقاربه المسلمين ولو مات على ارتداده كان بخلافه في النكاح في النهاية ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه
المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شيء وقال ابو يوسف والشافعى لا يقتل رده

وما يلزمه من احكام الدنيا عند ما خلا فالابي يوسف فاما يلزمه حكما الصحة لا قصد
 اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعاً لابييه فصل في الامور المعترضة
 على الاهلية العوارض نوعان سماوي وكسب اما السماء وهي فوه صغر والجنون
 والعتة والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض

فحق احكام الدنيا لاهاضر رخص وان لم يكن بصحة ايمانه لكونه فقها محضاً ولما كان يرد ان المضمار
 مد نوع عنه لا مد نوع القلم ببعض انك لا يحاسب خطاياء والقول بصحة ارتداده يؤدي الى اثبات
 الضرر في حقه حيث تبين امر المتالمسة ويحرم عن ميراث اقاربه المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه
 من احكام الدنيا من البيوت بينه وبين امر المتالمسة وحرمان الميراث هذه هي عند ابي حنيفة
 ومحمد خلافاً لابي يوسف والشافعي فاما يلزمه حكما الصحة لا قصد اليه والضمير يرجع الى ما يعنى
 لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة
 الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمنها في حكم صحة الردة
 لا قصد افلح يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد المفعل لا يصح العفو عن مثل هذه الامور
 العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعاً لابييه
 بان ارتد او تخايد الحرب فانه تلزم هذه الاحكام ولا يتمتع بوثقه بواسطة لزومها فكذا في ما
 نحن فيه ولما فرغ من بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل في الامور
 المعترضة على الاهلية فتمتع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها ينزىل اهلية الوجوب
 كالموت وبعضها ينزىل اهلية الاداء كالنوم والاعماء وبعضها واجب تغيراً في بعض الاحكام مع بقاء
 اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لكن اى اذا ظهر له
 امر يصده عن المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضاً لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان
 لهذه الامور تأثير في تغير الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام
 عن الثبوت سميت بالعوارض سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه
 ولهذا انبى الى السماء وكسب وهو ضد السماوي اما السماوي فهو واحد عشر لصغر وهو وان كان
 باصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولذا لم يعرض ادم وحوا عليها السلام
 فعد من العوارض والجنون والعتة هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض وان كان
 الاعماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها افرد ههنا

بَيِّنَا

وحدا لا متندا في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يمين
ولييلة وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول
مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو فتأبى
في حقه حتى يثبت ايمانه وسر دته تبعا لا يويه

لوجوب العبادات كلها عند الشافعي والزم وهو القياس لان اهلية الاداء نفوت بزوال العقل وبدون الاهلية
لا يثبت الوجوب والمتمد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير المتمد فهو ان كان
طاريا فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحسانا والحاقا بالنوم والاعشاء وان كان اصليا بان بلغ
مجنونا فمسقط عنه على حقيقته حتى لو افاق قبل ان يسلخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم ولييلة من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكم الصباء وعند محمد ليس بمسقط
فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قيا ساعلى المجنون العارض وهو ظاهر الرأية وقيل
الاختلاف على العكس فتفكر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحدا لا متندا في الصوم ان يستوعب الشهر
حتى لو افاق في جزء من الشهر ليل او نهار يجب عليه القضاء في ظاهر الرأية وعن شمس الأئمة المحلوان انه لو
افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم امتنع عن باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
الليل لا يصام فيه فالافاق وقضاء المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم ولييلة
ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى مالم تقصر الصلوة ستا لا يسقط عنها القضاء والشيوخ يعتبران الساعات
حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لان هذا الوقت باعتبار
الساعات زاد على يوم ولييلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان مالم تدخل الحول الثانية لا تدخل الزكاة في حد
التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا ودفع الحر في حق المكلف فلوزال المجنون بعد مضى
احد عشر شهرا وجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا واعراضيا لان الامتداد لسقوط الوجوب عند تمام
الحول فاذا لم تتم الحول وزال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة وعند ابو يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد
الامتداد وقرى على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو كالايان بالله العظيم
او قبحا لا يحتمل العفو والكفر بالله تعالى فتأبى في حقه حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لا يويه
لان الايمان وكذا الردة قصدا لا يعتبر من المجنون ان ذكرن الايمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي
عليه السلام وزالا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو ايضا

بَيِّنَا

الصغير

وأما الصغير فأنه في أول حواله مثل المجنون لأنه عديم العقل التميزاً ما إذا عقل فقد
 أصاب ضرباً من اهلية الأداء لكن الصباء عند ذلك فسقط به عنه ما يحتمل
 السقوط عن البالغ وحملته الأحرار يوضع عند العهدة ويعصر منه وله ما لا عهدة فيه
 لأن الصباء من أسباب الرحمة فيجعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا

لا يتصور منه بخلاف أيمان وحرته تبعاً لحدابويه فأنه يصح لأن الاعتقاد ليس ركناً ولا شرطاً لفاذا ارتد
 إياه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصلته وهو ظاهر لا بطريق التبعية لأنها زالت بردة إياه فلم يلزمه بركة
 لوجب أن يحكم بعفوه عنه وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقها إذا بلغ مجنوناً وإياه مسلماً أن
 فارتداً وتحقابه بدار الحرب فإن تركه في دار السلام وكذا الوادع عاقل مسلماً وإياه مسلماً ثم جن
 وتحقابه به. الحرب وكذا الواسل قبل الملوغ وهو عاقل ثم جن لم يصير تبعاً لهما وكذا الواسل أحد إياه
 وهو مجنون يعد مؤمناً تبعاً لإياه ولما الصغير فأنه في أول حواله أي قبل أن يعقل مثل المجنون فيسقط
 عن الصغير ما يسقط عن المجنون لأنه عديم العقل والتمييزاً ما إذا عقل أي ترقى الصبي عن أدنى درجات
 الصباء إلى أوسطها ولكن لم يبلغ إلى درجة تكمال العقل فقد أصاب ضرباً أي قسماً من اهلية الأداء
 فعلى هذا كان أهلاً لأن يثبت في حقها وجوب الأداء لكن الصباء عند ذلك يعني وإن كان أصاب
 ضرباً من اهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الأصابة عند ربحهم بلوغ عقله إلى درجة التكامل وغاية
 الاعتدال فقط بما يبدل ذلك العذر عن الصبي بأن يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحج والكفارات فانها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسيء والتبديل في
 نفسها واحتراز بقوله لا يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الأيمان حتى إذا اداه الصبي كان فرضاً
 يترتب عليها ترتيب على المؤمنين من وقوع الفراق بينهما وبين زوجة المشتركة وحرمان الميراث من أقاربه للمتركون
 جريان الميراث بينهما وبين أقاربه المسلمين وحملته الأحرار أي الأحرار الكلي في أحكام الصبي أنه يوضع عند العهدة أي
 يسقط عن الصبي للمواخاة والتبعية ويصير منه لسبب العهدة في معنى يصح منه أي من الصبي بأن يباشره بنفسه
 بالاعهدة فيه أي لأضره فيه مثل أن يقبل الهبة بنفسه وله أي ويصير للصبي بأن يباشره غيره لأجله ما لأضره
 فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه ما فيه نفع محض لأن الصباء من أسباب الرحمة طبعاً وشرعاً أما طبعاً فلأن كل
 طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار وأما شرعاً فلأن النبي عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل الصباء سبباً للعفو
 عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحد والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب ولهذا لا أجل للصباء سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل

الصغير

لا يجرهم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر
 لأن الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لأنه ينافي اهلية الولاية و
 انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا بعد جزاء واما العتة بعد البلوغ
 فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل

العفو لا يجرهم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا يعفى لو قتل الصبي مورثه عدا وخطا لا يجرهم عن ميراثه لأنه
 موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعد الكثرة فهذه عهدة تسقط بعد الصباء ويجعل كان المورث
 مات خف انفسه ولو كان يرده عليه ان اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يجرهم الصبي عن الميراث بالكفر والرق
 فاجاب عنه بقوله ولا يلزم عليه اي على ما قلنا حرمانه اي الصبي بالرق عنه والكفر كما اذا ارتد الصبي
 العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لان الرق ينافي اهلية الارث لان الارث يقتضي ان يكون
 الوارث مالا للميراث والرق ينافي اهلية الارث لان كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه وكذلك الكفر
 اي مثل الرق الكفر في انه ينافي الارث لانه اي الكفر ينافي اهلية الولاية اي الولاية للكافر على المسلم لقوله
 عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية
 عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني انا وآيتي وانعدام الحق وهو هذا الارث لعدم سببه وهو
 الولاية وهذا لا يوجد في الكافر ولعدم اهليته اي لعدم اهليته المستحق والرق ينافي اهلية الارث لا بعد جزاء
 اي عقوبة والحاصل ان حرمان الصبي العاقل الرقيق او الكافر عن ميراث اقاربه المسلمين والاحرار
 ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهليته للميراث وقت كونه رقيقا ولعدم
 سبب الميراث وقت كونه كافرا لا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا بعد
 ذلك عقوبة فكذا هذا واما العتة وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقل و
 مرة بكلام المجانين اما السفه فلا يشابه كلامه بكلام المجانين اصلا ولكنه يعتريه خفة اما غضبا او
 فرحانية تابع مقتضاها في الامور غير نظري وفكر في عواقبها كمن هو انفرق البين بين المعتره والسفيه و
 الياسرنا سابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام فكما ان المجنون يشبه اول احوال
 الصباء في عدم العقل كذلك العتة يشبه اخر احوال الصباء في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فحكمه
 المعتره حكم الصبي العاقل في جميع الاحكام حتى انه اي العتة لا يمنع صحة القول والفعل فكما جميع اقوال
 الصبي العاقل وافعاله من سلامته تركه في بيع مال غيره وطلاق مكوثة غيره وعتاق عبده وغيره وقبول الهبة
 صحيحة كذلك جميع افعال المعتره واقواله صحيحة حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنع الصباء

هو

لكن يمنع العهدة واقاضا من أستهلك من الأموال فليس بعهدة لأنه شرع جبرا
وكونه صبيًا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عند الخطاب كما
يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يلى على غيره وإنما يفترق الجنون والصغرى أن
هذا العارض غير محدود فقيل إذا سلمت امرأة عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخر

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شيء وضرب عنه العتة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده سواء كان بأذن الولي أو لا ولا يبعده شراءه لنفسه بغير إذن الولي لأن في كل ذلك عهدة أي ضرب
للمعتوه والعتة يمنعه ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان التلغات
لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضا عليه ما ذكره بقوله واقضاه من أستهلك من الأموال فليس بعهدة التي
نفيتها لأن المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولأن العهدة المنفي
عنها عهدة يحتمل العقوف في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العقوف شرعا لأنه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد
وكون الأموال معصومة وكونه المستهلك صبيًا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل لا هنا ثابتة
بحاجة العبد إليه لتعلق بقاءه وقوام مصالحه وبالصبا والعتة لا تزول الحاجة فيبقى معصوما
فيجب للضمان بالاستهلاك ويوضع أي يرفع عن أي المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الأمام
ابوزيد لا يسقط عن العبادات لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغًا وأما العتة فهو بمنزلة المرض بخلاف
الصبي لأن الخطاب عنه مرفع ويولي عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور
عقله ولا يلى على غيره أي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لأنه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حق من يتعدى إلى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
على غيره ولما الحق المص الجنون بأول أحوال الصبا والعتة بأحوال الصبا ذكر ما يحصل الفرق به بين
هذه الأشياء فقال وإنما يفترق الجنون والصغرى أن هذا العارض أي الجنون غير محدد
أذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لأن له وقتا معهودا جرى الله تعالى عادته على ذلك
فقيل تفريع على قوله غير محدود وإذا سلمت امرأة أي امرأة المجنون عرض على أبيه وأمه الإسلام أي إذا
سلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه أمه الإسلام لأنه هو بنفسه لا يصح أن يعرض عليه الإسلام وهو
تابع لغيره الأبوين فإن أسلم أحدهما بابق النكاح بينهما وإن اختلف بينهما ولا يؤخر عرض الإسلام إلى أن

هو

والصباء محد ود فوج تاخيرة واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا
يفترقان واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالباً
يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يفيق المجنون لان ليس له وقت معين فبيد ابطال حق المرأة والصباء محد ود فوج تاخيرة اى عرض الاسلام
الى ظهور اثر العقل في الصبي لا الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الاكباء فلا يؤخر حق
المرأة الى البلوغ فلوزج المجوسى ابنه الصغير بامرأة مجوسية وانصرانية ثم اسلمت المرأة وطلبت الفرقة
لم يعرض الاسلام على الصبي ولا على ابويه حتى يفرق بينهما بالاباء كما في المجنون بل يحل حق يعقل
الصبي فيعرض حينئذ عليه الاسلام فان اسلم بقى النكاح بينهما والا فرق بينهما وذلك لان ظهور عقله
وقتما معينا بخلاف المجنون هذا هو الفرق بين المجنون والصغير واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان
اى لا فرق بين العتوه واخر احوال لصباء فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الاسلام في
الحال كما لا فرق في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر بعرض الاسلام في الحال على المعتوه كما يعرض
على الصبي العاقل الكافر اذا اسلمت امرأته فان اسلم بقى النكاح بينهما والا فرق كما يفرق بين الصبي العاقل
الكافر وزوجته وقت ابائه عن الاسلام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل وانما قيد
المعتوه بالعاقل لئلا يذهب الوهم الى المجنون لان اسم المعتوه قد يطلق على المجنون ايضا واما
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان
يتمكن ملاحظتها في اى وقت شاء او لا يتمكن الا بعد كسب جديدين ويسمى ذهولاً وسهواً هذا عندهم واما عند الحكماء
فهو خاص اى لا يتمكن الا بعد كسب جديدين وتجهت استدلال وقيل هو جهل الانسان بما كان يعمل ضرورة مع
علمه بامور كثيرة لا باقية واحترز بقوله بامور كثيرة عن التائم والمغى عليه فانها في حالة النوم والاعفاء لا يعلمان
ما كان يعلمانه من امور كثيرة ويقول له لا باقية عن المجنون فانه جهل ضرورى بامور كثيرة كان يعاها قبله
لكنه باقية وفيه ما فيه وفي الموجز النسيان هو انقصان او بطلان قوة الذكرو هذا اوضح مما قيل فلا
ينافي نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصوم والصلوة عن ذمته بالنسيان
بل يلزم عليه القضاء لكنه اى النسيان اذا كان غالباً بحيث يلزم الطاعة اى لا يغلب الطاعة عنه في
الغلب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة فان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة
غالب ما في الاول فلان نفس الانسان تميل بالطبع وتستغل الى الاكل والشرب فاذا اشتغلت بشئ جاء
الغفلة والنسيان عن شئ اخر هو الصوم فلذلك عفى ذلك الاكل والشرب فلا يفسد صومه واما في

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد
وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام
لان هيئة المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فحجز عن استعمال
القدرة ينافي الاختيار فاجب تأخير الخطاب للاداء

الثاني فلان الذبح يوجب هيئة وخوفاً يتنفر الطبع عنه ويتغير حال الشرع وللهذا لا يحسن الذبح كثير
من الناس فتتكرر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصير الذبح جعل النسيان الموصوف
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حذوً وتصنع
الله تعالى بدون اختيار العهد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كأنه
لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس قول يجعل جواب اذا واجهته خبر لكن قوله اعترض خبراً
ان وكلمة من متعلقة بهم بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو اتلف
احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله في
حقه عفواً وعلى هذا اي ولان النسيان الغالب جعل عندنا قلنا ان سلام الناسي على راسل لربعتين على ظن انه
في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان
القعدة محل لسلام وليس المصلي هيئة تذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
يفعل عفواً بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفواً لان هيئة المصلي مذكرة له فافترق عن النسيان اذا
نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذ حالة الصلوة
هيئة مذكرة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عنه ناسياً فيفسد صلوة بالكلام ناسياً
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمتنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند الاطباء هو ما يكون من رطوبة اندماغ المعتدلة بسبب
وصول رطوبات بخارية اليه فتترجى اعصابه وتكتف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك
المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات الا ما كان منها ضرورياً في الحيوة كالتنفس والنوم والهضم فحجز
عن استعمال القدرة ليس هذا اتحد يد النوم فلا ينقض بالانغماء لصدة عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد
الصحيح ما بيناه ينافي الاختيار لان ملأ الاختيار على الرأي والتميز وهو لا يوجد وقت النوم لتعطل القوى
المذكورة فاجب تأخير الخطاب للاداء فترجم على قوله فحجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب المحاصل
ان النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمة تأخير الخطاب الذي ورد للاداء وهذا التأخير

وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه وإن كان إذا قرأه في صلواته هو الصحيح والأغناء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحته العبارات وهو أشد من كل النوم فترة أصلية وهذا

في حق العمل به ولا يسقط الوجوب عن ذمته لا احتمال الأداء حقيقة بالانتباه وإحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه لأنه لا يمتد ليلاً ونهاراً فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام فإذا قرأ أحدكم عن الصلوة أدنيها ثم فرغ إليها فليصلها كما كان يصليها لوقتها ثم إن ذلك وبطلت عباراته أي النائم أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والردة فترجع على قوله وهو ينفي الاختيار يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيما ينبغي على الاختيار كالطلاق فلو طلق النائم واعتق أو أسلم وأردت لا يثبت حكم شيء من تلك الأشياء ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه فإذا قرأه النائم في صلواته لا تصح قراءته فلا يصح صلواته وإن كان إذا حكم في صلواته لا يعتبر كلامه لصده ومن لا يميز له ولا اختيار له فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد صلواته وإن الاعتد قيامه وركوعه وسجوده لصده ورها لا عن اختياراً وإن كان إذا قرأه في صلواته هو الصحيح أي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكمه كمركن الالتماع بقهره في الصلوة حكمه على المنهال المختار فلو قرأه في صلواته لا يفسد صلواته ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء وقال الحاكم أبو محمد الكوفي تفسد صلواته ويكون حدثاً لأنه قد ثبت بالنص أن القهر في صلواته ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة ألا ترى لو احتمل يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلواته كالسقيظ وبهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركها أخيراً للتعطيل والأغناء وهو تعطل القوى المدركة والمحرك حركة إرادية بسبب مرض يعرض للمدماغ والقلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والهم يعرض لأتباعهم عليهم السلام مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو أشد من النوم في ذلك لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوجود حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الأغناء على أن تعطل القوى وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الأغناء أشد من النوم في حالة الصحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المصنف بينه وبين النوم فقال وهو أي الأغناء أشد من النوم كما مر بيننا وبيننا المصنف بقوله لأن النوم فترة أصلية أي طبيعية بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة وهذا أي الأغناء

والنوم

عارض ينافي القوة أصلاً ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء واعتبر امتداداً في حق الصلوة خاصة وأما الرق

عارض أي غير طبيعية ينافي القوة أصلاً بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة حياته النوم وإن كان عارضاً باعتبار اشتغال على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا أفعده غير عارض ولهذا أي لو كان من النوم كان حدثاً في كل الأحوال سواء كان قائماً أو كاعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم فإنه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحديث لأنه لو دون في عدم الشهور من الأغماء لم إذا غلب وجب استرخاء المفاصل فيحدث يكون حدثاً كالنوم مضطجها أو متكئاً ومنع الأغماء سواء قليلاً كان الأغماء أو كثيراً مضطجها كان المغمى عليه أو غير مضطج فمن عارضه الأغماء في الصلوة فافاق وبني لا يجوز فاق قيل قال عليه السلام من أصابه في أرواف أو قلنس أو مذي فليصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته فلم يتكلم ثم أه ابن ماجة فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث والأغماء حدث أيضاً أقول المراد الحدث الغالب كالقنق والراف فاما الأغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال محل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الأداء كذا قيل اعتبر امتداداً في حق الصلوة خاصة علمان امتداد الأغماء في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين وباعتبار الصلوة عند محمد وقال الشافعي امتداداً باستيعاب وقت الصلوة فلو غمى على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما قلت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتداداً وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه مضان كله لا يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر في الزكاة لأن امتداداً في الصوم تأد في الزكاة أولى أن ينسد استغراقه المحول وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداداً في شيء أصلاً فالأغماء إذا لم يمتد يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وإذا امتد بالجحون والصغر وهذا استحسان والقياس أن لا يسقط بالأغماء سواء امتد ولم يمتد ولكن استحساناً بالفرق بين الامتداد وبينه لأن علياً إذا غمى عليه أربع صلوات فقتضيه من وجوب إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث ثنا أحمد بن يوسف ثنا زائدة عن عبيد الله بن نافع قال أغشى على عبد الله بن عمر يوم وليلة فافاق ولم يقض ما فاتته وأغشى على عبد الله بن عمر رضي الله عنه أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلوة في أكثر من يوم وليلة يجب قضاءه وما هو في يوم وليلة أو أقل لا يجب فعلم الامتداد وأما الرق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق أي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي الشرع غير حكيم يهتدي أن الشارع لم يجعله مالكا أهلاً لما يملكه كالحرم مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك والرقي حتى الله تعالى ابتداء بمعنى أنه جزء الكفر حيث استنكف الكفار

فهو غير حكيم شرعاً جزاء في الأصل لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة به يصير المرء عرضة للتملك والابتداء له وهو وصف لا يحتمل التجزئ فقد قال محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبد في شهادته وفي جميع احكامه

عن عبادته واتخذ والها من دونه ولم يتفكر في آيات التوحيد والمحقوق انفسهم بالعبادة والجمادات في ذلك فجاءهم الله تعالى في الدنيا يجعلهم عبيد عبيد متملكين مبتدئين ولهذه الميثبت الرق على المسلم ابتداء وطعن العباد انهاء وبقاء بمعنى ان الشارع جعله ملكاً مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى انه يبقى مملوكاً وان اسلموا اتقى فهو غير حكيم اي غير حتى ثابت بحكم الشرع فلا يقدر الرقيق على التصرفات وان كان اقوى من الحر حسار هذه الحكمة ليست بمحددة حتى يقال ان كثير من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي وليس برقيق فيوجد فيهم غير حكيم بهذا الوجه ولا يوجد الرق بل الحد الى قوله عرضة للتملك

شرع جزاء في الأصل اي في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء ثابتاً بحكم الشرع من غير نظر الى معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى مملوكاً مرقوقاً وان اسلم وصار من الاتقياء بآي بالرق يصير المرء عرضة للتقليد والابتداء العرضة المعتدلة للامر فكل من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي صار منصوباً بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا لله عرضة لايمانكم والمعنى ان

الانسان بسبب الرق يصير قابلاً ومنصوباً للملك والاستخدام وهو اي الرق وصف لا يحتمل التجزئ ثبوتاً وزوا لا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر فلا ينصور فيهما التجزئ كما لا يصح بانعلم والجعل فالمحل غير قابل للتجزئ فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حتى العبد يوصف بالتجزئ ثبوتاً وزوا لا فلو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد في الجامع الكبير

في حق مجهول النسب اذا اقرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبد في شهادته وفي جميع احكامه استدلال بهذه المسئلة المذكورة في الجلمع الكبير على ان عدم التجزئ من ذهباً صواباً لثلاثة حيث لم يخالف احد فكان اجماعهم على عدم التجزئ وهي ان الرجل مجهول النسب اذا اقرأت نصف عبد فلان فانه يحسن بسبب اقراره عبد في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل لعلم ان الرق الثابت باقراره كامل غير متجزئ اذ لو كان متجزئاً لكان هو باضتمام مثله اليه بمنزلة واحد في الشهادة كما جعلت المروءة بمنزلة رجل واحد فيها وكذا هو عبد في جميع احكامه مثل الحد ودك الارت والجر والركوة ولكن لا يثبت للملك المنقر له الا في النصف اذ الملك متجزئ بالاتفاق كما ان الرق والعقود غير متجزئ بالاتفاق

وكذلك العتق الذي هو ضده وقال أبو يوسف وهما الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجنى
انفعاله وهو العتق وقال أبو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجنى تعلق
بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد
شطر العلة فيتوقف العتق الى تكملها وصار ذلك

وكذلك العتق الذي هو ضده أي كما أن الرق لا يحتمل التجزى كما مر كذلك العتق الذي هو ضده الرق لا يحتمل
وتفصيل لمقال هو أن الرق غير متجنى كما عرفت وضده العتق وهو أيضاً غير متجنى لأن العتق في الشرع عبارة
عن قوة حكيم يصير الشخص به اهلاً للملكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الاشياء
دون البعض فلما انهم انفقوا على عدم تجزى العتق والرق انفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لأن الرجل
لو باع عبداً من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذلك لو باع نصف عبداً بقي ملكه
في النصف بالاجماع لكنهما اختلفوا في تجزى اعتاق الذي هو فعل المعتق كما بينه المصنف وقال أبو يوسف فجزء الاعتاق
لا يتجزى لما لم يتجنى انفعاله أي اثره وهو العتق وحاصل ما عند محمد وأبي يوسف لا يجوز تجزى الاعتاق بمعنى أن
اعتاق البعض اعتاق الكل لأن العتق لازم الاعتاق لاناثره يقال اعتق فتق كما يقال كسرت فأنكسرت اثر الشيء لازم له
ولما لم يتجنى المعتق اتفاقاً بين علماء المذاهب تجزى الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بأن يقع من المحل على جزء دون جزئه
تجزى العتق ضرورة وقال أبو حنيفة الاعتاق متجنى وانما يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شخصاً من عبده
لا يعتق كله ولا بعضه بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الاحكام بل يزول الملك فيما اعتقه لأن اثر الاعتاق
ازالة الملك وهو متجنى فيتوقف حكم العتق الى أن يؤدي السعاية فان أدى سقط الملك بالكلية فيعتق
كله والى هذا أشار بقوله وقال أبو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لأن المعتق لا يذره له أن يتصرف
في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه لما استدلل به
الصاحبان من كون العتق اثر الاعتاق لأن اثره ازالة الملك وهو متجنى كما مر تعلق بسقوط كله أي الملك
عن المحل أي المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل بان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجنى يتعلق
بسقوط كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعضاً ليعبد لا يثبت فيما العتق لأن صيغة عتق بعضه
لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه العتق لا يتحقق الا اذا يزول الملك بالكلية لأن العتق والمملك
وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فاذا اسقط بعضاً أي الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد
وجد شطر العلة أي جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا انتمت العلة بامرها دائماً اذ وجد جزء العلة
فيتوقف العتق الذي هو المعلول الى تكملها أي تكيل العلة وهي ازالة الملك وصار ذلك أي ازالة الملك

كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة وكإعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافي
 مالكية المال لقيام المملوكية بما لا يحق لا يملك العبد والمكاتب التشرى ولا تصح منها حجة الإسلام
 لعدم أصل القدرة وهي لمنافع البدنية لأنها للمولى إلا فيما استثنى عليه من القرب
 البدنية والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة

الذي هو متجه لبثوث العتق الذي هو غير متجه لغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة فغسل الأعضاء
 متجه حق من غسل يديه أو وجهه يزول عنها الحدث وينتبت الطهارة ولكن لا يثبت إباحة الصلوة التي
 هي غير متجهية بغير غسل جميع الأعضاء وكإعداد الطلاق للتحريم أي الحرمة المخلطة فأعداد الطلاق
 متجهية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجهية حق من طلق امرأته طلقة أو طلقتين يثبت الطلاق
 ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشائخ شرع في أحكام الرق
 فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيما احتراز عن النكاح فأنه وان يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية
 المال ينافي مالكية المال لقيام المملوكية لا لا فالعبد لا يملك ما إلا أنه مال للمولاه ومملوك له من حيث
 المالية لأن حيث الإنسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف مالكية فلا يجتمعان بشخص واحد
 من جهة واحدة وفيه بحث لأنه يمكن أن يجتمعاً من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية
 من حيث الأدمية فأنهم حق لا يملك العبد والمكاتب التشرى وإن أذن لهما المولى بذلك كما لا يملك أن
 الاعتاق لأنهم أحكام الملك والتشرى الأخذ بالسرية وهي الأمانة التي بآثارها وأعدادها للوطى فعيلة
 من السروانما خص المكاتب بالذكور مع أن المذبح أيضاً لا يملك التشرى لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسبه
 كحبيته يدا كان يؤهم ذلك جواز التشرى له فأزال الزعم بذكره ولا تصح منها أي من العبد والمكاتب حجة الإسلام

أي المحجة التي افترضت بسبب الإسلام حتى لو جاز يقع نقلاً وإن كان بأذن المولى لعدم أصل القدرة
 وهي المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقق أصلاً لأنها
 إنما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها للمولاه كما قال المصنف للمولى إلا فيما استثنى عليها أي على
 المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فإن القدرة التي يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم
 الفرض ليست للمولى بالأجماع وإذا أعدمت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب بخلاف الفقهاء إذا حرم
 استغفنه حيث يقع حجه فرضاً لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء والرق لا ينافي مالكية
 غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة لأن الرق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء
 الضرورية باق على الحرمة الأصلية فيصح نكاحه وأقراره بالحد والقصاص السرقة المستهملكتة كونه محتاج

ومينا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية
والحل حتى ان ذمتها ضعفت برقة فلم تحتل الدين بنفسها وضمت اليها مالية
المرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين
وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحل

الى النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على اذن
المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا احتياجا لثابت الى الدم والحيوة في البقاء ولهذا
لا يملك المولى امرئ منهما وصح اقراره بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر ومينا في كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في
الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما
الكرامة الدينية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة
او الكسب ماله يعتق او يكتب وكذا الولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان الحر ان
ينكح اربع نساء والمرق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب لرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق
ضعفت برقة وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب
بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتل اى ذمته الدين بنفسها وضمت
اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق
في ضعف الذمة بظواهره في تنصيف الحل الذي يثبت عليه ملك نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين و
تطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف
المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يغوت حل الامة بنصف ما يغوت به حل الحرة فراقبين الحرة و
الامة وهما تطليقة ونصف ولكن لما عجز الطلاق الواحدة كل وصار ما يغوت به حل الامة تطليقتين كما قال
عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حضانة مراه التزمى وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث يعتبر
الطلاق والعدة بالرجل وتنصف لعدة والقسم والحل اذ العدة تعظيم لملك النكاح حتى النساء فيتنصف
فيكون عدة الامة جيزتين اذا الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كما قلنا
وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فانه نصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الامة
يوما والحل عقوبة بسبب العصيان مع وراد النعمة فمن كملت في حقه النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم
في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجود بخلاف القطع في الحرقة

وانقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال استحقاق اليد عليه ومن ملكه فوجب نقصان بدل ومن الدية لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف للدية بالاوتة لعدم احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد وانقصت قيمة نفسه حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القاتل قيمته ولكن لا تزيد على عشرة آلاف درهم وان بلغ قيمته عشرين الفا واكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة درهم خطا المرتبة عن مرتبة اخرى اذ دية الحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه اي المال عطف على قوله للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل ومن الدية اي دية الحر لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف للدية بالاوتة اذ دية الكافر نصف دية الذكرا لعدم احدهما اي احدا للضربين المذكورين حاصل ان المالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لملك الرقبة اي لا يملك اصل المال والثاني مالكية ما ليس به مال وهو ملك المتعة كالنكاح وشبهها بالذكورة فالعبد اهل لهذه القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي دية اذ الحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة فانها ليست باهل للقسم الثاني مطلقا اي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان فيكون قيمتها اي ديتها نصف دية الحر لانها فاقد احد ضربي المالكية بالكلية بخلاف العبد فانه غير فاقد بل احد ضربي المالكية ناقص في حق وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة لتوقف نكاحه على اجازة المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكماله احق لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر وانما توقف على اذن المولى دفع الضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال مذهبنا ان الماذون اي لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصل لا بطريق النيابة وبشئ له اليد على اكسابه ويجب اي يثبت له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد واما ملك الرقبة فهو بالنسبة الى ملك اليد من الزائد وفيه دفع لما احتج به الشافعي على من هبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهلية بل بطريق الاستعانة من المولى كالوكيل ويده على اكسابه يد امانة كالخودع تقريرا لا احتجاجا انه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه والمالك لا يثبت له اجماعا فكذا التصرف لان انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقرير اليد فم ان المقصود الاصل من التصرف بملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه في يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له وهو مقصود اصلى بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه اى العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اى ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهل لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقع الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هى ان المولى اذن لعبده في التجارة فكل ما باع العبد واشترى بغير فاحش او سبى في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرابة به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عندنا في حنيفة لامن جميع المال لتعلق حق الوثاء به لانه بمنزلة الوكيل والمملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير فاعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما الحجابة بغير فاحش فباطلة عند محمد وابى يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثانى هى ان العبد الماذون اذن لعبده في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينجز الاول كالوكيل اذا وكل غيره وقد قاله الموكل على براك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينجز الثاني نعم لو مات المولى صار المحجورين كالمومات الموكل صار امعز ولين ففى هذا المسئلة ونظائرهما جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه محصور فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنانى الاتواع كلها لانا للشافعى وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او شهرين

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته وإنما العصمة بالإيمان والدار
والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً وأوجب الرق نقصاً
في الجهاد حتى لا يجب عليه أن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى
ولهذا المير يستوجب السهم الكامل من الغنيمة

كانت أدوية أبداً إلى أن يحجر عليه وهذا هو ثمة الخلاف بيننا وبين الشافعي ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في
قيمة العبد من دية الحر علم أن العبد لا يساوى الحر فكيف يجوز أن تقبل الحر بالعبد قصاصاً لأن القصاص
ينبئ عن المساوات ولا مساوات بينهما دفع بقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم فلا يعيد معها بالكلية
ولا ينقصها وإنما يؤثر في قيمة أى قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دلاهم إذا كانت مثلية
الحر وأكثر منها وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه أى في كل واحد من الدار والإيمان مثل الحر
علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالانقلاب كحق صاحب الشرع وصاحب الدم لم على نوعين مؤتمنة
توجب الأثم فقط على تقدير التعرض وهي تثبت بالإيمان فقط ومقومة توجب مع الأثم القصاص أو
الدية وهي تثبت بالدار أى بالأجزاء بدار الإسلام والعبد يساوى الحر فى الأمرين فيساوياً وفي العصمتين
ولذلك أى لأجل المماثلة في العصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصاً خلافاً للشافعي فإن عنده لا قصاص
بينهم العدم المساوات في النفسية وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات وقد تمكن في العبد
معنى المالية وهي تحمل تلك الكرامات فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال والجواب أن المساوات
قد وجدت فيما هو الأصل وعليه يتفق القصاص وأما الكرامات فنصفه زائدة لا يتعلق بها القصاص
والأيلزم أن لا يجري القصاص بين الذكر والأنثى لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات
الزائدة ولذلك انتصف ديتهم عن دية كاهن أو رجل الرق نقصاً لأن الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه
أى على الرقيق لأن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى إذا العبد مع البدن وجميع المنافع
ملوك ومال المولى ولكننا نسا أن حاصل له بمعنى النفسية فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض
المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلوة ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد
فلذا لا يحمل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار ولهذا أى لأن الرق أوجب نقصاً
فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب أى لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل بأذن المولى
أو بغير إذنه وهو من هب العامة لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد
لوصف الكرامة بل يرضى له الإمام ولا يسهم وقد صح أنه عليه السلام كان يرضى للمالك ولا يسهم كمارى

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكى وانما صح امان المأذون لان
الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في
الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترمذى فى جامعہ عن عيرمولى ابى اللحم قال شهدت خبر مع ساداتى فكلوا فى رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلوه اى مملوك قال فامر بى فقلدت السيف فاذا انا احرة فامر بى من حرى المتاع
المحدث اى من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها
بالرق لانه اى الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المص الذمة و
الحل شرع لان فى الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفذ القول على الغير شاء او ابى و
ذلك لان الرق عجز حكى فصور العبد عاجزا عن التصرفات فى نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه
لم يكن على غيره لان ولاية المرء يثبت اولاه على نفسه ثم يتعدى منها الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء
والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان المأذون لان الامان
بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا فى الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لما
يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا لا يصح امان المأذون للكافر الحربى
فى الجهاد لانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية تقتدر بالذم فان امان المأذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه
باعتباره بسبب اذن المولى صار شريكا للغزاة فى الغنيمة اى الرضى بمعفى انه انسان محال لم يتفق
الرضى لكن المولى يخلقه فيما مملك واستحق فاذا امن المأذون فى القتال الكفار فقد اتلف حقه من
الغنيمة اى الرضى ولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه
لا يستحق الرضى لولا لفقدان اذن المولى فى حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجع سالما غائما ذكالة ولا
اعتباره وقال الترمذى وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امكن العبد وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم ومعنى هذا اعند اهل العلم ان من اعطى
الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتمى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان
ماذونا ولا بشرط ان يكون مؤمنا محجوزا ما نه كما ذهب اليه محمد والشافعى وخصه بالوحقيقة المأذون
فعل هذا المراد من العبد المأذون لما مر مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان
حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه ولا ثم تعدى حكه الى الغير

وعلى هذا الأصل يصح اقراره بالحيد والقصاص وبالسرقة المستهلكة و
بالقائمة صح من المأذون وفي المجبور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في
جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية لأنه العبد ليس من اهل ضمان
ماليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى

وعلى هذا الأصل هو ان ما يلزمه او لا يتعدى الى غيره تبعاً يصح اقراره اي العبد ما ذونا كان او
مجبوراً بالحيد ودوا القصاص لان ضرره يلزمه او لا ثم يتعدى الى المولى تبعاً وكن يصح اقراره بالسرقة
المستهلكة بان اقرار العبد المأذون او المجبور ان سرقت مالا استهلكته يصح اقراره حتى يقطع يده ولا يجب
الضمان عليه والقائمة صح من المأذون اي صح اقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المسرور
منه ويقطع يده وفي المجبور اختلاف معروف اي في اقرار العبد المجبور بالسرقة القائمة اختلاف ان كذب
المولى فعندنا في حيفه يقطع ويرد المال على المشرق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المشرق
منه لان فيه ضرراً بالمولى واقراره في حق الغير غير صحيح ولكن المراء يؤخذ بأقراره فيضمن مثله بعد
الاختراق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاختراق لان اقرار المجبور بكون المال
الموجود بيده مال المشرق منه اقرار على المولى لانه وما في يده مال المولى فلا يصح اقراره في حق
الغير واذا لم يصح الاقرار بالسرقة فلا يقطع يده لان القطع انما يكون في السرقة ولكنه عاقل بالغر
يؤخذ بأقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاختراق هذا تشريع المقام فمن شاء ان يظلم على تفصيل المذاهب
فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقهاء على هذا اي على ان الرق ينافي مالكية المال وانه ينافي كمال الحال
قلنا في جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية اي ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلاً خطأ بانه كان يرمى
الى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القليل الا ان يختار
المولى الفداء بالارش لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال اعلم ان الواجب في الجناية خطأ هو
ان يكون المال واجبا على الجاني لانه هو المتعدى او على عاقلته وهذا المال المدفوع يكون صلة في
حق الجاني كانه يهب شيئاً مبتدء حيث لم يقابل به مال لان المتلف ليس بمال وعوضاً في حق المجني عليه
فكون المتلف غير مال ينافي وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولذا لا يملك ان يهب
شيئاً ولا يجب عليه صلة اقاربه من النفقة والكسوة وكون الدم مالا يهدر فيجب حق المتلف على العبد
والعبد لا يصح له دفع المال لانه ليس اهلاً للصلة وليس له عاقلة تدفع المال فتعين دفع العبد الى ولي
الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائداً الى

ع
ن
ن

الأصل عندنا بن حنيفة حتى لا يبطل بالأفلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وأما المرض فإنه لا يثبت في أهلية الحكم ولا أهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافة كان من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بالفيثبة بالحجر

الأصل عندنا بن حنيفة والأصل في الجناية خطأ هو الأرض عندنا بن حنيفة لأنه الثابت بالنص وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لا يبطل الأصل بالأفلاس حتى يجب دفع العبد إلى أوليائه واليها شارقبوله حتى لا يبطل بالأفلاس وعندهما يصير وجوب الأرض على المولى بمعنى الحوالة أى بطريق الحوالة كان العبد أحال على المولى وإذا أتى ما عليه بالأفلاس يعاد إلى رقبة كما في سائر الحوالات وحاصل المسئلة أن المولى إذا اختار القضاء ثم أفلس حتى لا يجد مأثريه إلى ولى الجناية كان الأرض ديناً في ذمة المولى حتى يأخذ ولى الجناية ما يجد عنده من حقه ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان هذا عندنا بن حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يؤدي المولى الأرض إلى أولياء الجناية فإن عجز بالأفلاس دفع العبد إليهم لهم أن يأخذوا العبد في الجناية ولما فرغ من بحث الرق شرع في المرض فقال وأما المرض فهو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الأفعال بمثلها تماماً أو ففة فعل هذا النسيان والجنون والاعماء والعتة مرض كما صرح به الأطباء فمدان أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام لأن المجنون والاعماء يثبت في أهلية العبارة اللهم إلا أن يقال أن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض إذا المراد بهذا المرض ما لا يخجل بالعقل والاختيار فافهم فإنه لا يتلف في أهلية الحكم أى ثبوت الحكم وجوبه على الإطلاق لأن المرض لا يخجل بالعقل والاختيار ولا في أهلية الثواب والعقاب فيتوجه عليه الخطاب فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم أو من حقوق انعقاد الإطلاق والعاقق والبيع والشراء ولا يثبت في المرض أهلية العبارة لأنه لا يخجل بعقله فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد حتى صم طلاقه وعاققه وكل ما يتعلق بعبادته ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير كما يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله لكنه أى المرض لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافة أى خلافة الورثة والغريماء في ماله لأن أهلية المالك قد بطلت بالموت فيمنع الوارث لأنه أقرب الناس إليه والغريم لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذا كان من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله أى بمال المريض فيثبت به أى بالمرض الحجر

ع
ن
ن

إذا اتصل بالموت مستنداً الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق ففيل كل تصرف واقع من
يحتمل لفسخه فان القول بصحة واجب في الحال ثم التلارك بالنقض اذا احتيج اليه كل تصرف
واقعه لا يحتمل لفسخه جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

إذا اتصل المرض بالموت مستنداً الى اولى اولى المرض لا يظفر هذه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستنداً الى اوله لان سبيل الحجر مرض يميت فيضاف الحجر الى جميع السبب اى
الى جميع اجزائه من يوم ابتداء الى يوم الموت كالى آخر الاجزاء فيقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض
بقدر ما يقع به صيانة الحق اى يثبت الحجر في القدر الذى يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في
الثلاثين لاجل الوارث وفي جميع المال ان كان دين الغريم مستغراً لجميع التركة وان كان اقل من التركة
فبقدر حقه واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ففيل كل تصرف واقع منه اى من المريض
يحتمل لفسخه صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة فان القول بصحة اى التصرف واجب في
الحال وبالملة خبر لقوله كل تصرف ذلك لان الموت مشكوك في الحال ليس في صحته هذا التصرف في الحال ضرباً واحداً
لانه قابل للفسخ اذا احتيج اليه يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال لانه لا يلحق الضرر باحد في الحال
وانما يلحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لانه حينئذ
احتيج الى قسمه صيانة بحق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التلارك بالنقض اذا احتيج اليه اى الى النقص
وذلك بعد موته اذا ترك ديناً ووارثاً وكل تصرف واقعه لا يحتمل لفسخه جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث صورته اعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين او عبداً تزويد
قيمة على الثلث فحكم هذه العبد في حيات المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكما ان المدبر عبداً في
حيات المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحريم من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبداً في حيات المولى و
كما ان المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمة للغرماء والورثاء كذلك المعتق في المرض حر بعد موت
المولى ولكن يسعى في قيمة للغرماء والورثاء وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث او لم يكن في المال وفاء
بالدين واذا كان في المال فاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء
به فلما كان يراد انكم قاتم ان الاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعلى هذا لا يجوز اعتاق
الراهن عبده المرهون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غريم يرد تعلق برقبته ومع ذلك جوزه اعتاقه
اجاب بقوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة واداء الحقوق المالية لله تعالى
والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما اتولى الشرع
الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الرا من وهو يكفي مجاوزا لاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض لصلته وهي
تمليك المال بلا عوض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة والكفارات وصدقة
الفطر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلوة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحجر وهو
المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا ان الشرع جوز
ذلك من الثلث اي من ثلث ماله نظر الله لان الانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف
افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلافى ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء
العبادات البدنية فخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي
عن سعد ابن وقاص انه قال مرضت عام الفقم مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم يهودني فقلت يا رسول الله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فالسطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان
يتوهم ان الشرع لما جوز الايصاء من الثلث نظر الله علم ان الثلث حصة خاصة لا يتعلق به حق احد
حقى يجوز تصرفه سواء اوصى للوارث من الورثة وغيرها ازاحه بقوله ولما اتولى الشرع الايصاء
للورثة بنفسه ولم يفوض الى المريض حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الآية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفروضة بقوله تعالى كتب عليكم
الوصية اذا حضر احدكم الموت الآية فتمنعت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية فالوصية كانت في
ابتداء الاسلام مفروضة اذا التمكن حق الورثة مقرافي كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين
مقدارا يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المضاربة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره
غير مضار الآية وبقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعاً الآية انزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية
وتولى الايصاء بنفسه فلم يزل ذلك اي ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ابن امانة
الباهي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان
يديم المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث

فيفوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل
الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت
فانه عجز خالص

ثم نطرح فيما مرنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم
عنها بمعناه فنعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يضمن في حالة الحيض فثبت ان الطهارة
عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة و
ثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنقاس شرطا لاداء الصوم
والصلوة فيفوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوة بعد ايام الحيض
حرج لتضاعفها اي الصلوة في ايام الحيض والنقاس فان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وليا ليهما
كانت الواجبات داخلية في حد التكرار لا الحالة والنقاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو دفع فسقط بهما اي بالحيض والنقاس اصل الصلوة اي
نفس الوجوب حتى لم يوجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا
لا يضييق واما النقاس فممنوع وقوعه في رمضان اتفاقا فان فرض ان يستوعب رمضان فلا حرج
في قضاءه اذ قضاؤه صوم شهر واحد في احد عشر شهرا متفرقا او مجتمعا مما لا يضييق فلم يسقط اصله
اي لفصل الوجوب عن الذمة وان سقط ادائه عنه واما الموت وهو آخر العوارض السماوية واختلف في
تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و
الحياة ولقوله عليه السلام يوثق بالموت لا يعم القيمة في صورة كبش الملح فيذبح وعلى هذا اصح عدة
من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة معنى الخلق في الآية التقدير
واليذهب صاحب السلم حيث قال في منهيته المسلم وجعل وجوده ليس بشئ وانما تعلق الخلق
به لانه عدم طار انتهى اقول ليس المراد من كونه عدميا انعدام محض وفناء صرف بل هو مفارقة
الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة حيا فان حفظه فانه عجز
خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه ما واحترازه عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه
العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا
واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
الزكاة وحكمه الشرط الا في حق الاثم ومنها ما شرع عليه حاجات الديور وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

في
الصلوة
فانه عجز
خالص

في
الصلوة
فانه عجز
خالص

يسقط به ما هو من باب التكاليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكاة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينيا لم يبق بمجرّد الذمّة حتى ينضم اليه مال او يأتوكّد به الذمّ وهو ذمّة الكفيل ولهذا

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقض به الحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجة وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمه بالبقاء فقولنا يسقط به اي بالعجز المحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختيار والحاصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يبرى زواله ولا عجز فوقه ولهذا اي لفوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار ما سر قلنا انه يبطل عنه الزكاة اي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار التركة فتنسقط الزكاة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطفت على قوله الزكاة اي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج وانما يبقى عليه المأثم لتقصيره في ادائه حين كان حيا صحيحا وانما من احكام الآخرة والميت في احكام الآخرة هي فان شاء الله عفا عنه بكرم وفضله وان شاء عذبه بحكمته وعدله وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره هذا هو القسم الثاني وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقولنا ان كل للشرع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين كالمهرن يتعلق به حق المهرن ولا يبطل بموت المهرن وكذا المستاجر يتعلق به حق المستاجر والوديعة يتعلق بها حق المودع والمبيع يتعلق به حق المشتري لان فعله اي فعل العبد فيه اي فيما ذكرنا غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال فيبقى حق العبد في العين بعد موته ايضا حتى يأخذها صاحب الحق او لا من غير ان يدخل في التركة ويقسم على الغرما والورثة والثاني ما ياتي في قوله وان كان ما شرع لحاجة الغير دينيا لم يبق بمجرّد الذمّة اي ذمّة الميت حتى ينضم اليه اي الى الذمّة بتاويل المذكور مال او ما يؤكّد به الذمّ وهو اي ما يؤكّد بزمّة الكفيل والحاصل ان الميت اذ الميراث مالا او كفيلًا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق

قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيلًا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة

في ذمته من قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيلًا لان الكفالة ضمن الذمة الى الذمة واذ الم يقر للميت ذمة معتبرة فكيف يصح ذمته الكفيل اليه نعم لو كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فاذا ايصم الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو تبرع انسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابو يوسف والشافعي تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلًا لان الموت لا يبرئ عن الدين الا لما حل الاخذ من المتبرع عن الميت ولما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزا ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا في التقرير واستدلوا بحدیث جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسطع على رجل مات وعليه دين فاقى بميت فقال عليه دين قالوا نعم يباران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما على يا رسول الله فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمه الله النساء وابو داود اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة هما على بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه فيحمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالة السابقة قلت يشكك في امره احمد بسند حسن فقهاها ابو قتادة فانيه فقال الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم ويرى منها الميت قال نعم فصلى عليه ومارواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال ثم اتي بثلاثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة دنائير قال هل ترك شيئًا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه ومارواه ابن جابر في صحيحه فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما واربعة عشر درهما وفيه ما فيه كانت الدين عنه ساقط في احكام الدنيا لغوات محله لان ذمته قد صنعت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها ولما كان بردان صنعت الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقوله بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة عنه وان امكن مطالبه به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدق له المولى او يعتقه فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صححت الكفالة عنه فلما تفتى على المطالبة فمن يتكفل عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع وهو الافلاس

وانما ضمت اليها المأية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى به فيصم من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لا ينافى الحاجة فبقى له ما ينقضى به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث ثم وجبت الموارث بطريق الخلافته عنه نظر الاله ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم التملك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليه اى الذمة بتأويل المذكور للمأية في حق المولى جواب لسؤال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمت المأية اليها وحاصل الجواب ان كمال ذمته ليس في حق المولى اى انما ضمت مائة الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المأية التى هي حق المولى اذ اظهر الدين في حقه لان ذمته ليست بكاملة في حقه وان كان الحكم الذى شرع لحاجة غيره شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدق الفطر بطل بالموت لضعف ذمته الا ان يوصى به فيصم من الثلث لان الشرع عجز تصرف في الثلث نظر الاله وقدم بيانه هذا قسم ثالث للقسم الثانى من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا ولما الذى اى الحكم الذى شرع له اى للعبد لحاجة وهذا قسم ثالث من الاقسام الاربعة فبناء على حاجة ولما كان يتوهم ان المحتوج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت اراح بقوله الموت لا ينافى الحاجة لانها تنبى على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالموت فبقى له اى للبيت ما ينقضى به الحاجة ولذلك اى لاجل انه بقي للبيت من تركته ما ينقضى به حاجة قدم جهازه اى تجهيزه و تكفينه على قضاء ديونه اذ لم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشد منها الى قضاء الدين لما ان البأس في حالته كالحيرة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابراء ذمته اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فائدها عائدة اليه في الآخرة وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق الخلافته عنه نظر المتعلق بالكل اى ثبت هذه الحقوق ففعال لان نفع هذه الامور يرجع اليها فانفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهروا ما نفع جريان الميراث فهو ان روحه يتشفي بغنائهم ويحصل له الثواب في دار الآخرة باتقاعهم من ماله ولعلمهم بدعوى له بل بخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا اى لبقاء ما ينقضى به حاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اى ان مات المولى وبقي المكاتب جازا يحكم بمقاء الكتابة الحاجة المبيت الى الثواب فانه يؤدى بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقا فيحصل له

وقتلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقى ملكه
 الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها
 مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا
 انقلب القصاص والاوان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
 ثواب العتق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاخلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك
 مالا فيه وفاء لبذل الكتابة والمولى يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لانه يحتاج
 الى كونه معتقا منقطعاً عنه اثر الكفر باقياً على اثر الحرية حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء من اجزاء حياته
 فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو
 مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفضخ للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقتلنا
 معطوف على قوله بقتي اي ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك
 لان ملك النكاح لا يجتمع الفحول الى الورثة فبقى موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة فبقى ملكه الى
 انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة والغسل من حوائجها واماً ليس من حوائجها فلا ملك له فيه
 بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذا الميت
 لم يبق محلاً للتصرفات الخصوصية بالمملوكية واذا ماتت المملوكية فقد انقهر النكاح فنجح علاقته فلا يحل المس
 النظر وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها القول عليه السلام لعائشة لومت لغسلتك حمراء احمد
 وابن ماجه وروى ابن حبان عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبل لغسلتك الحديث ويؤيد ما روى
 عن اسماء بنت عيسى ان فاطمة اوصت ان يغسلها على حمراء الدارقطني والبيهقي ولا يصح ما قيل في جوابه
 ان معنى لغسلتك لغمت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة روى عن اسماء قالت غسلت انا وعلى فاطمة
 بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمراء الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اي لاجل ان ما شرع لحاجة العبد
 يبقى مملوكاً له بعد موته بقدر ما يقضيه به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوب
 بنزع الخافض اي الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا ودية ما يصلم
 الورثة او يعفو البعض مهمداً وبشيء كان مورثاً فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر
 ما يقضى به حاجة حتى تنقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه
 وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصم القصاص لحاجة الميت لانه شرع
 لذلك الشارح لا يرى لتتفق صدور الادلياء بدفع شر القاتل ووقعت الحجامة

بسبب انعقد المورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له
 الا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما
 احكام الآخرة فله فيها حكما احياء لان القبر للميت في حكم الآخرة
 كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا وضم فيه لاحكام الآخرة
 روضة دارا وحفرة نار ونرجوانه تعالى ان يصيره

على الورثة لاستفادهم بحيوته وجب للورثة ابتداء لانه ثبتت للميت اولاً ثم ينتقل اليهم نعم لو ينقلب
 هذا القصاص ما لا يتعلق بحق الميت كحجر وهذا اقيم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
 للورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعاً بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
 في حقهم ومن وجهه حتى ضم عفواً للمرحوم لان السبب انعقد للمورث وضم عفواً للورث قبل موت المرحوم
 ايضا لان الحق باعتبار فضل الواجب انما يثبت للورث ثم استدل على ان القصاص يثبت للورثة
 ابتداء بقوله لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة اي حية الميت وعند ذلك لا يجب له اي
 لا يثبت للميت لبطان اهلية للامك الا ما يضطر اليه للميت لحاجة ولا يصلم لحاجة فيثبت
 للورثة ابتداء لا انتفاعا ولما كان يرد على قوله ان القصاص يثبت للورثة ابتداء هو انه ينبغي ان
 يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصاص
 والخلف لا يفارق الاصل في الحكم فدفع بقوله ففارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص
 حيث يثبت للورثة ابتداء بخلاف الدية فانها تثبت اولا للميت حتى يقضى منها حاجته ثم يثبت
 للورثة بطريق الخلاف عند اختلاف حالهما وهوان الاصل لا يصلم لدفع حاجات الميت ولا يثبت
 مع الشبهة والخلف يصلم ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الموضوع
 اصل والتميم خلف مع انه يخالف الموضوع في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الموضوع
 وذلك لاختلاف حالهما وهوان الماء مطهر نفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يظهر به
 حكمها اي الطهارة به امر تعبدى فيحتاج الى النية واما احكام الآخرة فله فيها حكما احياء لان القبر للميت
 في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فلما ان الرحم والمهد اول منزل له من منازل الدنيا
 فلكذلك القبر اول منزل له من منازل الآخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع لحيوة الدنيا يعطى لاحكام
 احياء في الدنيا حتى يستقيم الارث والوصية كذا الميت وضم فيه اي في القبر لحيوة في حق الآخرة لاحكام
 الآخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيدا وحفرة نار ان كان شقيا ونرجوانه تعالى ان يصيره

لنار وضة بكرمه وفضلته فصل في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع
اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرى
اصلا لانه مكابرة ومجود بعد وضوح الدليل

اي القبول نار وضة بكرمه وفضلته اللهم اغفر لنا والحقنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى
يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض
السمائية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لا اختيارا للعبد مدخل في حصولها فقال اما
الجهل وهو منقطع ووجد بانه عدم العلم عما من شأنه العلم فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل
الملكية والعدم ومركب ووجد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو عيب
لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخراجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارقة ثابت في حال دون حال
وانما عدا من المكتسبة وان كان بلا اختيارا للعبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان
قادرا على ازالته بقصيل العلم فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره
فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرى اصلا لانه
اي الكفر مكابرة اي انكار مع العلم ومجود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع
وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل في كل شيء له شاهد ويدل على انه واحد
ولنعم ما قال الاعراب البعرة تدل على البعير واثرا لاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض ذات
فجاج تدل على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك مجود كما قال تعالى ومجدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلالة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيئات الباهرة لا تحصى كانت
محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتزارة قرونا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكارها
المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخرى فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى
من التزم عقدا للزمنة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والجحش في الدنيا فعند ابي حنيفة ديانة
الكافر اي اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة
للتعرض حتى لو باشر واعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يعيد بشرب الخمر لانا امرنا ان نتركهم وما يدبرون وكذا
دافعة لدليل الشرع بمجمع ان دينه يمنح بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حق كانه غير نازل في
حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وهذا الشافعي

وجهل هودونه لكنه باطل لا يصلح عند رافى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وفى احكام الآخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه الا انه متاؤل بالقرآن فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن يتنحل الاسلام

له وهى فرقة
مشت من زماننا
بما يتكبرون فها
الجنة وكينيات
الجنة والوامة
فى القرآن و
يكون وجود
الملائكة ووجود
جبرئيل والجن
وخوارق العادات
والعجرات و
يسكنون بالآخرة
الفاصلة التى
لا يابعد العقل
والمقتل واما
ذلك بتقليد
طائفة اليهود
واما بهلى ذلك
السيد احمد خان
الدهلوى ١٢٢٥

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل اشد والنوع الثانى جهل هودونه أى دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عند رافى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى كجهل المعتزلة فى انكار الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له و جهل المشبهة فى قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفى احكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال المنكرو والتكبير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلح عند رافى الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه معاً وعقلاً اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على صفاته من العلم والقدره وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى تنزهه من صفات المحاورثات قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان ان وسؤال المنكرو والتكبير كما ترى البخارى والمسلم واصحاب السنن الأربعة اما العقل فهو ان المحدثات كحادث على وجود الصانع تعالى حلت على كونها قديمة وقديمة من الصفات وانما هو محل المحاورثات حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى باطلا وجحلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عند رافى الآخرة كجهل الكفار وجهل الباغى عطف على قوله جهل صاحب الهوى والباغى هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقد انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلنا راحلدا فيها كالحارجين عن اطاعة على كرم الله وجهه بالثاويلات الفاسدة فهذه الجهل ايضا لا يصلح عند رافى الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه فان الدليل على امامته على وسائر الخلفاء الراشدين و كونه على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاندا الا انه لکن الباغى وصاحب الهوى متاؤل بالقرآن متمسكا فى ذلك بتاويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرفت فى موضعه وان كان تاويله فاسدا فكان هذا الجهل دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغى لما كان من المسلمين لان بالهوى وكذا بالباغى لا يخرج عن الاسلام اذ الميغل وتجاوز الحد ومن يتنحل الاسلام اى ينتسب الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان فى الحقيقة كافرا كغلاة الروافض والمجتمعة والنجارية

لزمنا مناظرتة والزام فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه لا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذا لك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

لزمنا مناظرتة والزام بالدليل لانه يدعى الاسلام ويعتقده حقا فامكن لنا مناظرتة والزام المحجة عليه فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه لانه لا يعتقده اسلام حقا فلا يمكن ان تلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقد بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان

الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة يضمن اى اذا اتلف الباغي نفس العادل او ماله مستحلا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يستحيل قتله وتلف ماله فهذه التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم بابطاح نفسه وما لقي حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان اذ لم يكن له منعة اى قوة وعسكرو المنعة جمع المانع والحيش تمنع وتدفع انخصهم وعند تحقق المنعة الباغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحققة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا للشافعي كذا في شرح البدیع وكذلك سائر الاحكام يلزمه اى كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي تلزم المسلمين لانه مسلم او يدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اى كمثل جهل صاحب

الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود اى كما جهل الباغي وصاحب الهوى مردود ولا يصح عند اركانك جهل هؤلاء مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ذهب داود الاصفهاني ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد مقسما كما ترى ابو داود عن جابر قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد مملوكة باليقين ارتفاع الملوكة بالولادة مشكوك ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهي ان يبيعها الا يجوز كما سرى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت امته الرجل منه فمعتقه من ذريرة او بعدة شراه الدارمي وعن عمر بن الخطاب قال ايماء وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يجهها ولا يورثها

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد و
يمين والثالث جهل يصلم شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
وهو يستقيم منها فاذ مات في حرة رماه مالك في موطنه فالأثر الذي دل على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها
القرن الثاني بالقبول واما حديث جابر فمسنوخ فانه قال في آخر الحديث فلما كان عمر ثمانين سنة فالتفت اليه
ابن ابي ابيدود وهذا صحيح في ان لم يبلغ خبر النعم الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه
فنهههم عمر على النسخ فانتهمر عنه فهد الخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا
عطف على قوله بيع امهات الا ولا وقد ذهب الشافعي الى حل متروك التسمية عامدا امتسكا بقوله
عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مومن وقياسا على متروك التسمية ناسيا ونحن نقول
هذا الخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بالربا كراهم الله عليه وانه لنفسق والقياس على الناسي
غير صحيح والقياس بالقسامة فاذا وجد الرجل مقتولا في محلة ولا يدري قاتله حلف خمسون رجلا
من اهل المحلة فان حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحبس الابن حتى يحلف ولا يجب القصاص
بحال هذا عندنا وقال الشافعي اذا كان هناك لو استحلف الاولياء خمسين يميناً ويقضى لهم
بالدية على المدعى عليه سواء عمل كانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجديدي وفي القديم اذا حلفوا انهم
قتلوه عند اقليم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استحلف اهل المحلة
فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة في
المطولات وكل واحد يجهل الاخر فيها خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين
فالشافعي يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عملا
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك سراة مسلم ونحن نقول هذا الخالف للكتاب
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهودهم من رجالكم الى ان قال ذلك اقطع عند الله واقوم للشهادة
واذ في الاتر باواو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكس
سراة اليه في بسند صحيح واحمد في مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعى عليه ففي تلك
المسائل ونظائرهما ان اعتد الخالف على القياس فهو على منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتد
على الخبر فهو على منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلم
عذر الكافي غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلم شبهة دائرة الحد والكفارات وما هو في معنى
العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

اوفي موضع الشبهة كالمجتهم اذا اقطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن راوهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوباً عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب السنة وهو المراد بالصحيح فالجهل في هذا الموضع عند رآه غير مخالف للكتاب والسنة والراي محتمل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان العمل منصوباً عليه فانه لا عند رآه بالجهل لتقصيره في طلب النص اوفي موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه فيصم عن رآه لانه موضع خفاء واشتباه كالمجتهم اذا اقطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا نظير للنوع الاول صورته ان الصائم اجتحم في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فاقطر عمدا بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا العمل موضع للاجتهاد التقيح لان الازاعي قد ذهب الى ان الحجامة تفسد الصوم لقوله عليه السلام اقطر الحائض والمجموم رواه الترمذي ولنا ما رواه البخاري وغيره من ان النبي صلى الله عليه وسلم عتبتهم وهو محرم ومجتهم وهو صائم ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا نظير للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابى على ظن انها تحل له فلا يجب عليه الحد لان الحمل لا متصل بين الولد والدة والمنافع دائرة بينهما ولهذا لا يجوز شهادته احد هما الاخر ولا اداء الزكاة فربما يشبه على الولد انها لما كانت حلالة لا اصل يكون حلالة للجزء كما يجوز انتفاع احد هما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيصم فاعلم ان الشبهة الدائرة للحد على نوعين احدهما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن ما ليس بدليل دليلاً ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وطى جارية زوجة راعه على ظن الحل وثانيهما شبهة في الحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل لنافي للحرمة في ذات مع تخلف حكم لما نه وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطى الاب جارية ابنة فانه لا يجب وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيح ورواه ابن ماجة بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبراني في الاصحف والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم النوع الرابع جهل يصلم عن راوهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر

فانه يكون عذره في الشرائع لان غير مقصر لحفاء الليل وكذلك جهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق وضده جهل الشفيع بالبيع والمولى بجنابة العبد والبكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجاهل بخيار البلوغ على ما عرفت

البيان فانه يكون عذره في الشرائع اى احكام كالصوم والصلاة والحج والزكاة حتى لو مكث في دار الحرب بعد الاسلام
مدة ولم يهمل ولم يصح عدم العلم برجحها لا يجب عليه قضاءها لانه غير مقصر لحفاء الليل وهو خطاب لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير بالاستفاضة والشبهة لان دار الحرب ليست بمحل للشبهة احكام الاسلام
فيصير جهله بالخطاب عذره فلا يواخذ به وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده اى كما جهل من اسلم
في دار الحرب يصح من اكد له جهل الوكيل بالوكالة والعبد بالمأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو
تصرف قبل بلوغ الخبر اليه ما لم ينفذ تصرفهما على الموكل المولى فان كان وكيله ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم
بيعه لعدم علمه بالوكالة فسد ذلك الشيء لا يجب الضمان على الوكيل وكذا الوكان وكيله بشراء شئ كثير المنفعة
فاستراها لنفسه قبل العلم بالوكالة عم له لا يمكن للموكل اخذها منه وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزلل
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم والسلم وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لعدم
الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالعتل و جهل المأذون بالحجروهما المراد ان يقول وضده عذرا حتى لا يثبت العزل
والحجوقبل علمهما فينفذ تصرفهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما و جهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى لو
علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لحفاء الليل في حقه لان البائع مستقل بالبيع وليس من الاموال التي
تشتمل البتة وفيه الزام ضرر الباع عليه فينتوقض حكمه على علمه فوالضرر عنه وكذا جهل المولى بجنابة العبد عذرا حتى لو اعقته
قبلا لعلوم بجنابته لا يكون عذرا للعلم بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لحفاء الليل في حقه وكذا
جهل البكر بالابنة بالانكاح الصادر من الولى عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رونا بالنكاح لحفاء الليل
في حقها وهذا اذا تزوجها الاب او الجد من الكفو او بغيره فاحش اذ تزوجها في الارزاج الجسد من الكفو بغيره المثل
اذا تزوجها غير الارزاج الجسد من غير كفو او بغيره فاحش لم يصح النكاح اصلا لكن اقبل واما اذا تزوجها الاب او الجد
من الكفو بغيره المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والنظر في حقها وكذا جهل الامة المنكوحة
بخيار العتق عذرا والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتمها فسكت عن فسخ النكاح فجعلها عذرا حتى لا يبطل خيارها
فلها ان تفسخ نكاحها لحفاء الليل في حقها لعدم قدرتها على العلم والاحكام لا اشتغالها بمدة المولى بخلاف
الجاهل بخيار البلوغ على ما عرفت فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن مجملها عذرا حتى
يكون سكوها رضى لان العلم بالخيار في حقها غير شفى لاستظهار احكام الشرع في دار الاسلام وهي متفكة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشرب الداء وشراب المكرة والمضطر وانه بمنزلة الإغماء وسكر بطريق محظور وانه لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزم احكام الشرع وتفقد تصرفاته كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والخالصة لله تعالى لعدم اشتغالها بجدمة الغير لكونها حرة فالجهل بتقصيرها فلا يكون عذرا دام السكر فقل خلت في تعريفه فقل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفقد الاعضاء من غير مرض وعلة وقيل سرور يقلب على العقل من غير ان يزوله وقال صاحب التلويح هي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الانجوة المتقاطعة اليه فيبتطل معه عقله المميز بين الاحوال المحسنة والقيمة والسكر حرام بالاتفاق لان الطريق المفضة اليه قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا اقال المصنف هو نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح اى حصل بشرب شيء مباح كشرب الداء وشراب المكرة بان قال المكرة اشرب الخمر الا اقطع عضوك او اقتل فشراب الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشراب الخمر وانه بمنزلة الإغماء اى السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الإغماء حتى لا يفهم طلاقه وعقابه وسأ تفرغ فانه لان ذلك ليس من جنس الهو ضار من اقام المرض النوع الثاني سكر حصل بطريق محظور اى ممنوع كشراب كل جرم من الاشربة نحو الخمر المطبوخ بادنى طبخة وانه لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الآية انما يتم اذا كان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا كان متعلقا بحالة الضمور ويكون المعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى وذلك لان النسي اذا ورد على امر هو واجب شرعا مفقدا ايا من غير واجب يعرف الى غير الواجب فلا يتم الاستدلال فلا استدلال بالاجماع فان قيل هذا يخالف لقوله فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف والسكران لا يفهم لتعطيل عقلا المميز بين الامور المحسنة والقييحة على قول التفات زاني اقول على قول من قال ان العقل لا يزول في السكر هو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زجره لانه تركه المحظور وعليه نص التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما امر فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية وتلزم احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرهما وتفقد تصرفاته كلها كالطلاق والعقاق والبيع والشراء الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى فانه اذا ارتد السكران ومكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بكفره استحسانا ووجه الاستحسان ان الردة تبقى على القصد والسكران ان كان عاظما ومكلفا في الاحكام زجره ولكنه لا قصد له والكفر انما يتحقق ببدل الاعتقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السكون لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما
يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما
وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذه ايكفر بالردة هازلا لكنه
ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحد والخاصة لله تعالى كشره المحرم الزنا والسرقه لا يحد لان الحد انما يجب
اذا ثبت على اقراره والسكون لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكون لا يتحقق الا بزوال
عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكون لا يكاد يثبت على شئ كما امر تقريره فاقيم السكر
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتل الرجوع وهو
الحد والخاصة لله تعالى بخلاف ما لو اقر بالحد ود الخ لا خاصة لله كالقذف والقصاص فانك
يصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيها فيؤاخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره
لغة اللعب ضد الجد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له هذا التفسير
مردى عن فخر الاسلام فورد عليه بانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بالوضع
هنا وضع اللفظ بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المعنى هنا ما هو اعم من وضع اللفظ المعنى
ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصى كوضع
الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوع كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز بوضعهم زاد
قيل اخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعارة يعنى ما لا يحتمل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار
المجاز والوضع ان يقال في تعريفه هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازى فلا ينافي الرضاء
بالمباشرة اى الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء بالمباشرة نفس الهزل الذى هو سبب الحكم لانه مباشر
السبب وهو التكلم بانهزل به عن اختيار ورضى من غير اكرام ولهذه ايكفر بالردة هازلا لانه استخف
بالدين الحق وهو كفى بصير من تدان بنفس الهزل لانه اصل كلمة الكفر بالرضاء والاختيار اذا الهزل لا يمنع
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافي اختيار الحكم اى ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به و
ينافي الرضاء به اى رضاه بذلك الحكم لانه لم يقصده ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون
مختار له ولا راضيا به والاصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت الهزل الاحكام المؤثرة
على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما حكم به من كلمات الهزل لانه مباشر يقصده واختياره بلا اكرامه يثبت

بمazole شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

به مالا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار فلم يكن باحد هملان الاختيار وقد ينفك عن احدهما اذا لاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء ايثاره واستمسانه ولذا قيل ان المعامى والقائم بارادة الله تعالى ولا يقال برضاء لان الله لا يرصى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفي اثبات الرضاء بالمباشرة بمazole شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختياراً للحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعد الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذلك شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعث واشترت باختياره ورضاءه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلفظ ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه فنقصه كالطلاق والعناق وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقصه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل التصريح به قولاً بان يقول الهازلان نريد الهزل في لعقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط فثمة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تعرف والاختيار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثمة انشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة وما لا يحتمل كالطلاق والعناق وكذا الاختيار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين حسن كالادمان وقبيح كالكفر ثمة الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقص على ثلثة اوجه اما ان هزلا باصل العقد او بعد العوض فيه او يجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام اما ان يتفقا بعدل المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان يسكتاى لم يحضرها شئ من البناء والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فبدأ المص بالوجه الاول وهو الهزل باصل العقد بان قال لا نظهر للناس العقد ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انها عقد بطريق الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل لا ارتفاع بقصد الجهد لان العقد الصحيح تقبل لرغم بالاتالة فهذا الاولى وان اتفقا على ان لم يحضرها شئ من البناء على المواضعة والاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما عقد ناعى الهزل السابق وقال الآخر عقد ناعى سبيل الجهد فالعقد صحيح عند خلافهما فلهذا ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنى العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

وان اقبل به القبط كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدل فاذا
نقص احد هما انتقص وان اجازاه جاز لكن عند ابي حنيفة ^{هـ} يجب
ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع
بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة ^{هـ}

وان اقبل به القبط حتى لو كان المبيع عبدا فاعقبة المشتري بعد القبط لم ينفذ لعدم الملك اما انعقاد
البيع فلم يشترطها السبب بالاختيار وهو قولهما بيعت واشتريت واما الفساد فلا فتاقيهما على الهزل وصار
الهزل في منع الملك لخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اقبل به القبط ولما منع العقد الصحيح
ثبوت الملك فالفساد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدل لان الهزل غير
موقت فظاهره التأييد بشرط الخيار من الجانبين ابدل اوجب الفساد على احتمال الجواز ومن ثبوت الملك لهما
لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فكل ذلك الهزل لانه بمنزلة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز
فاذا نقص احد هما انتقص لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيغروبه وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف
ما لو اجاز احد هما توقف على اجازة الاخر لكن عند ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاثة ايام
بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاثة بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة
مقيسة على شرط الخيار فمدة الخيار عند ثلثة ايام وما لو افروخ المصنف عن بحث الهزل باصل العقد ثم في الهزل
بعد العرض فيجنس العرض فقال ولو تواضعا المتعاقدان على البيع بالف درهم هذا نظير للهزل في قدر العرض
او على البيع بمائة دينار هذا نظير للهزل في جنس العرض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة ^{هـ} المراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سمي في العقد الفين عند
الناس والثلث في الحقيقة الف في هذه الصورة لا يمتثل حال عن احداثها في الاربعة فان اعرض اى اتفاقا على الاثر
عن المواضع بالهزل مع العقد كان الثمن هو المسمى هو الا فان بالاتفاق او سكناى اتفاقا على الاثر
بهاشئ من البناء والاعراض او اختلاف في الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابي حنيفة التسمية وهو الفان وقال صاحبنا
يعتبر للمواضع فكان الثمن هو الف وبطل الف الذي هو الفاه وبني اى اتفاقا على البناء على المواضع
بالهزل فالمعتبر عند المسمى وهو الفان وعندهما الف وهذا ما بينه المصنف في المتن والمراد بالفصل الثاني
هو الهزل في جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في
الفصل الثانى لا مكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجدى فى اصل العقد
فى الفصل الاول دون الثانى وانا نقول بأنهما جدد فى اصل العقد و
العمل بالمواضعة فى البذل يجعله شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح
البيع بالف درهم فى الفصل الاول بمائة دينار فى الفصل الثانى والحاصل انما الاختلاف فى الفصل الاول
دون الثانى فعند هاتين الفصول الاول يجب الالف لا مكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجدى فى اصل
العقد فى الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضعة بالجدى فى اصل العقد وبين المواضعة بالهزل فى مقدار
الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا فى الالف الذى فى ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذى
هو كاذب لانه غير مطالب بالاتفاق على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى
اعتبار هذا الالف فى تعيين العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح فانه لو تزوجا على الفين هازلا
المهرى او واقعا الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الف اتفاقا دون الفصل الثانى اذ لا يمكن الجمع
بين المواضعة بالهزل فى جنس الثمن بين المواضعة بالجدى فى اصل العقد لان المواضعة بالجدى فى اصل العقد
يقضى صحة العقد والمواضعة بالهزل فى جنس الثمن يقتضى خلو العقد عن الثمن فى البيع لان المذكور هو مائة دينار
وهو ليست ثمتا اجل الهزل والالف المقصود لم تذكره الثمن ما يذكر فى العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع
فلا بد ان يترك احدهما فنذكرنا المواضعة بالهزل فى جنس الثمن واخذنا بالجدى فى العقد ترجيحاً لما نسب للمعصم
وانا نقول من جانبى حليفة بأنهما جدد فى اصل العقد حيث قصد ابيهما جازا والعمل بالمواضعة فى البذل
يجعله اى قبول بعض البذل شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع وحاصل جوابى حليفة ان قولكم وهو ممكن
الجمع بين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن وبين المواضعة بالجدى فى اصل العقد غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما
كما لا يمكن فى الفصل الثانى اذا المواضعة بالهزل فى مقدار البذل وهو الثمن يجعل اشتراط قول الالف الزائد الذى
خروج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو
شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعاً للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا
يبيد الصحة كالرضى بالرؤا فيه اذ فاعلمنا قال به والمواضعة بالجدى فى اصل العقد يقضى صحة
العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجدى فى اصل العقد لانها مواضعة فى الاصل وهو

فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالاجماع لأن النكاح
لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركنا المواضعة في قدر الفقه اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف
عند تعارض المواضعتين فيهما أي في الأصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما لما فرغ من القسم
الاول من الاشياء وهو ما يمتثل النقص شرع في القسم الثاني وهو ما لا يمتثل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم
الاول ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه اصلاً كالطلاق الخالي عن المال القسم الثالث
ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال ثم القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باصله
والثاني الهزل بقدره البذل الثالث الهزل في جنس البذل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه بان
اتفقا على البناء وعلى الاعراض او سكتا واختلفا فقال وهذا البيع بخلاف النكاح حيث يجب الأقل
بالاجماع أي أقل المهر فيها من لابه هذا اشرع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح فان
المقصود الاصل من المجانين المحل الذي يحصل به التوالد والتناسل والمال فيه لا يظاير خطر المحل لا مقصوداً
فيكون تبعاً وهذا نظير الهزل في قدره البذل وهو المهر ومهرته بان قال لها ادوليها المهر في الواقع العت
والسمية عند الناس بالفين ووافقة المرأة ادوليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الاحوال كلها لكن في وجوب
المسمى او ما تواضع عليه تفصيل هو انه ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى
وهو الفان بالاتفاق لبطان المواضعة بالاعراض عنها او اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر
هو المواضعة بالهزل ويكون المهر هو الالف الذي تواضع عليه بالاتفاق ايضاً وهذا ما بينه المصنف في
المتن وهذا بخلاف البيع حيث يجب الالفان عند أبي حنيفة وعندهما الالف قياساً على النكاح ووجه
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هو كاه شرط فاسد كما مر في البيع فلا يمكن اعتباره في البيع اذ هو يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احدهما
المواضعة بالجذب باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر والعمل على تلك المواضعة لا ينافي العمل
بالمواضعة بالجذب باصل النكاح لان مقتضى الاولى تفصيل النكاح وتلك المواضعة لا تنافي مع صحة النكاح اذ غاية ما فيها
شرط فاسد يخل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر فامسح الجمع بينهما فالعمل
بالاولى افاد صحة النكاح والعمل بالاخرى افاد وجوده اقل المهر وهو الالف فانه قياسي الصاحبين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغيرهما الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزل لا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليها السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قالوا البيوع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما امر
تقريره منا وسكتاى اتفاقا على ما ندله بحضورها شئ او اختلفا في البناء والاعراض فالمرتبة هو المسمى فيجب

الفان كمال البيوع وهو اية عن ابي يوسف ولو ذكر اى الزوج والزوجة او ليهما في النكاح الدنانير وغيرهما

الدراهم يجب مهر المثل هذا نظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في محل

الوجه صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان اتفاقا على اعراض عن الهزل

فالمهر والمسمى وهو مائة دينار لبطان المواضعة بالاعراض والوجه الثاني هو ان اتفاقا على البناء فمهر المثل

بالاتفاق لان المسمى لا يصلم مهر القصد هما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدراهم التي تواضعا

عليها لانها لم يذكرها في العقد وبدون الذكر فيها لا يصير مهر فاصار كانه تزوجها على غير المهر ولكن لا يفسد

النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا دخل البيوع

عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين في الهزل بجنس الثمن وفي الجدا باصل البيوع كما امر تقريره وهذا

الوجه بيته المصروف الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التحالف ففي هذين الوجهين يجب مهر

المثل اتفاقا في اية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تامة فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا

بالصحة اذ لا حاجة لان عقاد النكاح الى صحته لما فرغ من الهزل في قدر البدل وجنس شرع في الهزل باصله

فقال ولو هزل لا باصل النكاح بان يقول لها اني اتكحت بحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال لولها اني اتكحت

فلانة وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفاقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شئ

منهما واختلفا فيه ولما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الامال فيه اصلا فقال وكذلك

اى مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين

والنذر لقوله عليها السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هذا الحد يث

لم يوجب في كتب الحد يث وانما روى الترمذي والبداء والدارقطني واحمد عن ابي هريرة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة

وحسنه الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفاتهما قال ثلث لا لعب ليهن النكاح

فقد ذكر في كتابه الأكره في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
 ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هن لا باصلا
 او بقدر البذل او بحسنه يوجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً
 ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
 ابي حنيفة الهزل مؤثر في الجملة فاجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
 بعض الصور الى هذا الاختلاف شار بقوله فقد ذكر في كتابه الأكره من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
 والمال لازم هذا عند ابي يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
 في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لاحق ان اختلفت المرأة بالف على انها لها خيار ثلثة
 ايام وقبل الرجل فعند ابي حنيفة «لها الخيار» فان ردت في الثلث بطل الخلع وقال الاخير لها واليه اشار
 بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت
 المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان كذلك لا يحتمل
 خيار الشرط كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
 له في هذا القسم مطلقاً وسواء هن لا باصلا اي باصل العقد او بقدر البذل او بحسنه وسواء اتفقا على
 البناء او على الاعراض او سكتا واختلفا يوجب المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطان الهزل وصار
 البذل المسمى كالذي اى مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعاً كانه دفع لدخل مقدّر تقريره اناسلما ان
 الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البذل لانه قال والهزل يؤثر في المال تقريراً لدفع ان
 الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصود او المال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع فاذا المرء يؤثر في الخلع الذي
 هو متضمن فكذلك فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومها فتعيل كيف قلتم ان المال
 هنا تابع وقد قلتم سابقاً ان المال في هذا القسم مقصود وان سلم فلا تسلما ان الهزل لا يؤثر فيه
 كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاء فيما هن لا
 بقدر البذل دون الالفين كما مر قلتم ان مرادنا بكونه مقصود فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
 في السكوت للطلاق والعناق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يجب بدون ذلك فاذ كان تابعاً
 للطلاق فيكون حكمه حكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصوداً من جهة لا ينافي كونه تابعاً من جهة اخرى
 لاختلاف الجهتين فلا منافاة وكلاهما في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
 اذ هو يثبت بدون الذكر ايضاً وانما هو تابع بالنظر الى العاقلين لان قصد هما المحل

واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه منزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هنا لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم انه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء

دون المال فاذا لم يكن تابعا في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الاموال واما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فافتراقا واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال سواء كان باصلا او بقدر البدل او بجلسة فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة لانه اي الهزل بمنزلة خيار الشرط كما هو وقد نص عن ابي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلاثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة اي بان اختارت المرأة الطلاق في ثلاثة ايام اولم تزده حتى مضت المدة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هنا اي كما ان وقوع الطلاق وجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم ان الخيار من جانبها في الخلع انما صح عند ابي حنيفة لكونه في معنى البيع لان ثبوتها من جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار الشرط في البيع مقدر بالثلاث فكان ينبغي ان يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه اي خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلاث لان الشرط في الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيده بخدمة فعلى هذا فلها الخيار فوق الثلاث بخلاف البيع فلن خيار الشرط فيه على خلافه لقياس لانه من قبيل الاثبات فاقصر على مورد النص وهو ثلاثة ايام وكذلك هذا في نظائره اي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلم عن دم العمد يعني الكل سواء في حكم والاختلاف ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصلا العقد او بقدر البدل او بجلسة اعلم ان ثمة الخلاف انما يترتب في تلك الصور الثلاث وهي ما لو هن لا باصلا العقد او بقدر البدل او بجلسة واتفقا على البناء على المواضعة فعند ما كما يطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور ايضا لا يتوقف على اختيارها بناء على اصلها وعند ابي حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجحد واسقاط الهزل بناء على اصله واما

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعي في قول أبي حنيفة خلافهما وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النفس أو بما لا يحتمل لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب ولا شهادة يبطلها الهزل

الصور التسم الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وإنما الاختلاف في تفرجها كما يشير إليه المصنف بقوله أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وهذا على ثلاثة أوجه أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد والثاني أن يكون بقدر البذل والثالث بجنسه واختلاف في البناء والأعراض وهذا أيضا على ثلاثة أوجه الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البذل ويقع الخلاف والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والأعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند ما فلبطلان الهزل وأما عند ما فإنه المصنف حمل العقد على الجحد فإنه إذا لم يحضرهما شيء ترجح الجانب الجحد وجعل القول قول من يدعيه فيما إذا اختلفا فيعتبر قول من يدعي الجحد ترجحا للجانب فيه فيجعل كأنه ناسخ الأول في قول أبي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافهما لأن عند ما أوجب وقوع الطلاق وجوب المال في القسمين أي فيما لم يحضرهما شيء فيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجحد واعتبار قول مدعي الجحد ترجحا للجانب إذا لم يمكن الترجيح للجحد بل الهزل اسرحم لوقوعه في تعامل الناس بل ومحمد بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مر من أصلنا وفي الوجه الثالث من التسم وهي ما إذا اتفقا على الأعراض عن الهزل سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البذل أو بجنسه وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال للمسمى بالاتفاق أما عند ما فلبطلان الهزل برأسه إنما عند ما فلبطلان الهزل بأعراضهما عنه وكما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الأخارات فقال وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النفس كالبيع بان يرضاعا على أن يقر بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرارا وما لا يحتمل كالنكاح والطلاق بان يرضاعا على أن يقر بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرار لأن الهزل يدل على عدم الخبر به ولا أخبارا وإن كان يدل على وجوب الخبر به لكن ما إذا كان بطريق الهزل فلا يدل لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب ولا شهادة يبطلها الهزل كما يبطل بالهزل الإقرار وكذلك يبطل تسليم الشفعة بعد طلب الأشهاد وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه الأول طلب موثبة وهو ظاهرا حاله على البيع على الغرر حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب شاهد وتقدير بأن يفتح بعد طلب الموثبة ويشهد على البائتم وعلى المشتري وعند العقارب ذلك وهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالآخري طلبه التملك والثالث طلب خصومة وتملك وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذ انكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي واما السفه

بكونه
سفه

اي طلب المواشاة والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفيعه باقية لانه اى تسليم الشفاعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط المخارطة لثلاثة ايام بطل تسليمه وبقي شفيعته لانه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضاء وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواشاة والا شهادا اما لو سلم هازلا قبل طلب المواشاة فيبطل الشفاعة لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفاعة على الغور وهي تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو ابرأ غريما بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان في الابراء معنى التخليك والتخليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل بخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذ انكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود الاثر الذي هو الركن الاصلى فيها لا اطلاع العباد عليهم بالمكره على الاسلام اذ السلم فانه يحكم باسلامه بوجود هذا الركن منه مع انه غير راض بالنكلم بكلمة الاسلام فالهازل اولى بذلك لانه لا رض بالنكلم بها وان لم يكن سراضا يحكمها لانه اى الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن سده بوجه كما ان البسم يمكن رده بخيار العيب والروية وكذلك الايتراخي حكمه عند بل يتربط حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعناق في عدم تاني الهزل فيه ولما عرض المصنف احكام الردة فعلمنا ان نذكرها وهي انما اذا انكلم بكلمة الكفر هازلا غير قاصد معناها يصير مرتد بنفس الهزل لانه باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو دوله لانه غير معتقد لذلك فالحاصل انه يصير كافرا بالنكلم بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتم ليقولن انما كنا غفوض ونلعب قل ابالله وبيته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم من ذلك الاستهزاء ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال واما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعترى الانسان فتصل على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماءيا والمعنى الاخير وان كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بكونه
سفه

فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئاً من احكام الشرع ولا يوجب الحجج اصلاً عند
 الى حنيقة وكذا عند غيره فيما لا يبطل الهزل لانه مكابرة العقل بخيلة الهوى
 فلم يكن سبب للنظر ومنع المال عن السفية المبدئي في اول البلوغ ثبت بالنص
 اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتل المقاسة واما الخطاء

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب والخمر وهوان كان سفها ولكن غير معهود في هذا المقام والمعنى الاول
 يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالاهلية مطلقاً الاهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب والحجج
 العقل ولا يمنع شيئاً من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالباً بالاحكام كلها ولا يوجب الحجج اصلاً
 عند ابي حنيفة سواء كان في تصرف لا يبطل الهزل كالعتاق والنكاح او في تصرف يبطل الهزل كالبيع و
 الاجارة لانه حر مخاطب بالنكاح فله التصرف في ماله مثل الرشيد والجامع الحرية واهلية الخطاب وكذا
 لا يوجب الحجج عند غيره اي عند ابي يوسف وهن في ما لا يبطل الهزل واما في ما يبطل الهزل فحججه عليه نظر
 له لقوله تعالى فان كان الذي عليه المعنى سفهاً او ضعيفاً او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل
 نص على اثبات الولاية على السفية ولا بعد تبذير ماله في حوائج لغتته ماله بيت المال فيكون كلاً على المسلمين
 لانه اي السفه مكابرة العقل بخيلة الهوى فلم يكن سبباً للنظر هذا دليل على ان السفه لا يصلح ان يكون
 سبباً للحجج عليه نظراً اليه وحاصله ان السفه ليس امراماً ولا كالمجنون والعتة حتى يرجح عليه وينظر له
 بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقيمته وساد عاقبته فلا يصلح سبباً للنظر له فلا يحججه
 عليه نظر له ومنع المال عن السفية المبدئي في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى
 فلا يحتل المقاسة دفع لما يرد على ابي حنيفة وهو انه يقول بمنع المال عن السفية اول بلوغه خمسة
 وعشرين سنة اذا كان مبدئاً نظر اليه ليحفظ ماله عن التلف فهذه القول يدل على ان السفه سبب
 للنظر له فاذا صار سبباً للنظر بمنع ماله صار سبباً للحجج عليه في تصرفاته ايضا لان المنع والحجج في حفظ
 ماله سواء فبقاس الحجج على المنع تقرير الجواب ان من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى
 وكونه غير عقوبة وذلك الشرط منتفك فهنا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله
 ولا توتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيماً الاية اما غير معقول المعنى لان منع المال عن
 ماله مع كمال عقله وتمييزه اما غير معقول والمعقوبة باعتبار ان التبذير معصية مكابرة للعقل و
 اتباع للهوى فمنع المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه في غير ذلك فتعارض القياس على الوجهين واما الخطاء
 وهو ضد الصواب بان يفعل فعلاً من غير ان يقصده قصد انما كما اذ اراد الى صيد فاصاب

نظر
 في

له معنى امرالك
 اموالهم واما
 اضيف المال الى
 الاولياء لاجل
 القيام بتدبيره
 ويرى على هذا
 المعنى قوله فيما
 بعده فادقوا
 عليهم اموالهم
 منه

نظر
 في

فهو نوع جعل عذرا صالحا سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و
 شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا ياتم ولا يؤخذ بحد ولا قصاص
 لا ينفك عن ضرب تقصير يصلم سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و
 صحر طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام كذا في التوضيح فهو نوع جعل عذرا
 صالحا سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار
 التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطأ في
 جملة القبلة بعد ما اجتمعت جازت صلوته ولا ياتم بترك جملة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز
 عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حق لورمي الى شاة غيره على ظن انما صيد او اكل مال غيره
 على ظن انه مال يجهل الصنم **ف** اختلف في انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة
 لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة ولا جناية بغير القصد ولا قصد في الخطاء وعندنا
 جائز عقلا لان ارشاد عبادة بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
 فلو لم يجر المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة
 مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب
 ولذا اصار عندنا في حق الله تعالى وشبهه في العقوبة عطف على قوله عندنا في جعل الخطاء شبهة في
 درء العقوبات حتى قيل ان الخاطئ لا ياتم حتى لو زني خطاء بان رقت اليه غير امراته فوطيها على ظن
 انها امراته وكذا لو قتل خطأ لا ياتم اثم العمد ولا يؤخذ بحد في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه
 قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به لو كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها
 من العقوبة ودفعه بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالنسبة
 يصلم سببا للجزاء القاصر وهو الى الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجبة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجبة
 عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير يسير عجلان للقصاص الحد اذا ما جزاء ان
 كمالان وعقوبتان تامتان فلا يجهان على الخاطئ المعذور وصرح طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرأته
 استغفرني على لسانه انت طالق وقم عليها الطلاق لان القصد امر اطقن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق بالحكم
 بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع
 المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يبدع الخطاء وعندنا الشافعي لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ويجب ان ينقذ بعبه كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما يصح اذا صدر عن قصد والمخطئ غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنام ويجب ان
يعتقد بعبه كبيع المكره حتى اذا جرى على لسان البع خطاء بان اراد ان يقول الحمد لله لم يجرى على لسانه بعت
هذا البع او قال الاخر قلت يعتقد البيع فاسد البع المكره لما اعتقده فلان السبب صدر عن اهله
واما اسناده فلفوات الرضاء ولما لم يكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصنف يجب ليدل
انما ثبتها قياسا على المكره واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المديد عن
موضع الإقامة على قصد السبيل او ناه ثلثة ايام ولما لم يكن سبيل الا بل ومشى الاقدام وهو لا ينال في
الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصنف فهو من اسباب التخفيف في
الاحكام لكونه من اسباب المشقة سواء كانت محقة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع
اي يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهر والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا وهذا ما قال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا
عمل بالعزيمة ومن قصر اختار الرخصة ولما ما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلاة
ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظب عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت عمر
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وسمعت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال
الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخره في اسقاطه
بقى فرضا حتى صمد اذ في السفر بخلاف شطر الصلاة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب
التخفيف صار للمسافر كالمرضى فعل هذا الواجب للمسافر صائما او اصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغي
ان يجوز له الافطار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمرضى اجاب بقوله لكنه اي السفر لما
كان من الامور المختارة اي من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرضى لان
المرضى ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر مساوي ولم يكن موجبا ضرورة لازمة ليعق بعد ما تحقق السفر
لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها اذا المسافر يقدر على الصوم من غير ان

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فساfer لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فتوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الاجزاء وقاصر بعدم الرضاء ولا يوجب الاجزاء والاكرهه بمجملته لا ينافي اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى

يلجئة فانه في بدنه قيل جواب لما انما اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فساfer لا يباح له الفطر لانه قد تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة لمتدعوى الافطار بخلاف المريض اذا تخلف للصوم ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليه لانها انما تجب بالافطار عن صوم واجب من فدا اقتران الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما

فرغ من القسم الاول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال واما الاكراه وهوان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على ايقاع ما يوعده فتوعان النوع الاول الكراهه كامل يفسد الاختيار وبعدم الرضاء ويوجب الاجزاء او يضطر المكره الى ان يفعل ما امر به بما يخاف على نفسه وعضو من اعضائه بان يقول المكره افعل هذا والا فاقطعك ولا قطعن يدك تخينئذ يفسد اختياره وينعذر رضاءه البتة والنوع الثاني الكراهه قاصر بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجزاء وهو الاكراه بضرب لا يخاف على نفسه التلف او يقيده او يحبس مدة مديد ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن لا يرضى بما يفعل وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يهجم بحبس ابيه او ابنه او زوجة او نحوه ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكرهه بمجملته اي بجميع الاقسام المذكورة لا ينافي اهليته ولا اهليته الوجوب ولا اهليته الاداء ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكرهه ملجئاً او لوجود الذمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب اولان المكره بالفتح مبتلى في حالة الاكرهه كما انه مبتلى

له الصورة الاولى
في ان يصير الى
في ينظر و
ان ينافي ان يصير
التي ثم يباfer
ثم ينظر للكفارة
في ايتين الصورتين
ثم تجب الكفارة
في الصورة الثانية
وهان يصوم
المقيم ثم يفطر
قيل ان يباfer
١٢ منه

في القسم
بالفتح بند و
المعنى بالذمة
وقيل القيد
المرضى بالرجل
١٢ منه
سلاش تعالى

والابتلاء بمحقق الخطاب ألا ترى أنه متردد بين فرض وحظ وأباحة و
 رخصة ويأثم فيه مرة ولو جراح أخرى فلا رخصة في القتل والجرح والزنا
 بعذر إلا كراه أصلا ولا حظ مع الكامل منه

في حالة الاختيار والابتلاء بمحقق الخطاب لأنه لا يثبت بدونه ثم استدلى على ثبوت الابتلاء وتحقيق الخطاب
 به فقال ألا ترى أنماى المكروه متردد في اتیان ما كرهه عليمين فرض كما إذا كرهه على أكل الميتة بالقتل فإنه
 حينئذ يفرض عليه أكلها ولو صبر حتى مات يأثم لأن أكلها كان مباحا له لأنه تعالى قال إلا ما اضطررتم
 إليه فثبتت الأباحة بالاستثناء ومن كرهه على مباح يفترض عليه فعله ونحوه أي ممنوع في حالة الكراه
 أيضا كما إذا كرهه على قتل مسلم بغير حق فإن صبر حتى مات يوجر وأباحة كما كرهه على إغفال في تمار رمضان فجر
 مباح له الفطر ورخصة كما إذا كرهه على إجراء كلمة الكفر على لسانه فمريض كذلك بشرط أن يكون التصديق
 في قلبه الفرق بين الرخصة والأباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة متد في الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الأثم
 فقط والأولى عدم ذكر الأباحة لأنها ان كان مع الأثم في الصبر ففي الفرض والأذى الرخصة فالحاصل أنها
 داخل في الفرض أو الرخصة ويأثم فيه مرة أي في الأقدام على ما كرهه عليه إذا كان حراما بالقتل للمسلم بغير حق و
 يوجر أخرى في الأقدام على ما كرهه عليه إذا كان فرضا كالأكل الميتة إذا كرهه عليه بالقتل وكل من أوجر والأثم إنما
 يكون بعد تحقق الخطاب فثبت أن المكروه مخاطب متى ثم أشار إلى اشتراط الفرض والحظ والرخصة والأباحة بقوله فلا
 رخصة للمكروه في القتل على غيره إذا خاف على نفسه الهلاك لأنها في استحقاق العصمة سواء فلا يكون له صيانة
 نفسه بأثلاف غيره فصارا ككراهه في حكم عدم التعارض لحرمتين مع عدم المرجح والمجرح وكذا الرخصة لمن جرح
 غيره إذا قيل له أقطع يد فلان ولا تقتلك حتى لو قطع كان أثما لأن أطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه
 في حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فلم يترجح نفسه على جرح غيره فإن قيل لأطراف
 ملحقة بالأموال فينبغي أن يرضخ لغيرها كما يرضخ في الأموال قلت الحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحب
 لأن حق الغير فعلي هذا يجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل مال له لذلك والزنا كذلك الإرضخ له في الزنا
 لأنه بمنزلة القتل لأن فيه صيانة النسل فإن النسب لا يثبت من الزنا فلم يكن إيجابا لتفقه عليه والأثم لا يقدر
 على الاتفاق لغير ما عني الكسب فيفضي إلى هلاك الولد فتأمل وهذا في زنا الرجل بالكراه وأما إذا كانت المرأة
 مكرهة بالزنا يرضخ لها ذلك كما سمي بعذر كراهه أصلا متعلق بالمسائل الثلاث والحاصل أن الحرمة التي
 لا تنكشف لا تنحلها رخصة بعذر كراهه سواء كان كراهه مجبها أو لا كما في تلك الأمور فإشكال للحظ
 أي ما يبقى ممنوعا بعد الكراه ولا حظ مع الكامل منه أي لا يبقى المحظ بعد الكراه

في الميتة والخمر والخنزير وورخص في أجراء كلمة الكفر وفساد الصلوة والصوم
واتلاف مال الغير والنجاسة على الأحرام وتمكين المرأة من الزنا في الأكره
الكامل وإنما فارق فعلها فاعله في الرخصة لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا أوجب الأكره

الكامل وهو المباح في الميتة والخمر والخنزير لا تنفاه حرمة هذه الأشياء عند الأكره الكامل لأن لم يثبت
بالنص إلا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فان استثناء حالة الاضطرار
عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة فصارت تلك الأشياء في حكم مباح فمن امتنع عن أكلها عند
الاضطرار بالأكراه فضيع دم من غير إقامة تحت الله تعالى فكان أثماً أن كان عالماً بسقوط الحرمة
كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وإن لم يكن عالماً كان معذوراً والخفاء دليل
الحرمة عنده بالجهل وإنما قيد بالكمال لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالأكره القاصر ومع هذا إن
شرب الخمر لا يبعد استحساناً لأن الأكره القاصر يصير شبهة في الحد وهذا مثال للفرض فإن لا قد أملى
تلك الأشياء يصير في ضابط الأكره الكامل تكونها مباحاً في تلك الحالة ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما

قلت وأرخص المكروه في أجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وفساد الصلوة والصوم
أي رخص له في إفساد الصلوة والصوم حالة الأكره حين كونه مقيماً صحيحاً واتلاف مال الغير
أي رخص في اتلاف مال الغير إذا قيل لما تلغ هذا المال والإتلاف والنجاسة على الأحرام أي
رخص له النجاسة على أحرامه بقتل الصيد وليس لغيره بسبب الأكره الكامل وتمكين المرأة من الزنا أي
رخص للمرأة أن تتمكن الرجل بالزنا في الأكره الكامل متعلق بالكل هذا مثال الرخصة وإنما صارت
تلك الأشياء مخصصة فيها عند الأكره الكامل لأنها حالان حرمة تلك الأشياء باقية على حالها وإنما
رخص للمكروه في الأكره الكامل دفعاً للحرج ولهذا الوصير المكروه حتى يقتل كان شهيداً أو ماجراً إن شاء
الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرمة فيها ولا يوجر المكروه في افتناء عنه بل يائمه كما روي أن
يتوهم أن المرأة كما ترخص في الأكره الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الأكره الكامل دفعه بقوله
وإنما فارق فعلها أي فعل المرأة فعلم أي فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص
للرجل الزنا بالأكره لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلاً بالزنا في معنى القتل
أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث يقطع عنه نسبة
الولد كما روي وهذا أي لأجل أن الأكره الكامل أوجب الرخصة في جانبها دون جانبها أوجب الأكره

له وإنما قيدنا
بكونه مقيماً صحيحاً
لأنه لو كان ساذجاً
أو مريضاً أو متغيباً
عن الأكل كان
أشراً من ضابطه
بما فاعله لأن القطر
كان مباحاً في
السفر والمريض قوله
تعالى من كان
مكروهاً فليأكل على
سفر فعدة من أيام
غير فلا يمكن هذا
القسم وأما في
مثله الرخصة بل
من استأذنه الباح
لا منه

عنه وهو أن
الاستأذنة أو غلته في
الفرض أو الرخصة
منه بل يشترط أن

القاصر شبهة في دسء المحذ عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الابد ليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تقويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيد او بالضرب شبهة في دسء المحذ عنها دون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفع المحذ عنها حتى اذا كرهت على الزنا بالقيد فكنت الرجل بالزنا لا يجب عليها المحذ والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل في حق الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في دسء المحذ عنه حتى اذا كرهت على الزنا بالضرب او بالقيد فزنى يجب عليه المحذ واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في دسء المحذ عنه استمسا كما هو قول ابى حنيفة اخره هو قوله فلا يجب عليه المحذ وكان القياس ان لا يسقط عنه المحذ كما هو قول ابى حنيفة واذا هو قول زفر فثبت بهذه الجملة

اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالقتل واغلاف المال الابد ليل غيره على مثال فعل الطائع وهو ضد المكروه والحاصل كما ان فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر اذا لم يحقه دليل معيخ لا يعتبر كما اذا قال الامر تامت طان يقع الطلاق بعد التكلم الا اذا الحقه مغير من استثناء او تعليق فخر لا يقع وكان اذا شرب الخمر او زنى يعتبر ذلك ويقع عليه المحذ الا اذا الحقه مانع ومغير كتحقق تلغ الافعال في دار الحرب او تكين الشبهة فيها فخر لا يعتبر فكل ذلك جميع افعال المكروه واقواله تعتبر وتصح لصدرها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجود المغير فخر لا تصح ولا تعتبر وكما كان يراد ان الاكراه لما لم يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال ففي اى موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا تكامل الاكراه بان يكون ملجما يظهر اثره في تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكروه بالنكس بعد ما كان منسوبا الى المكروه بالفقر بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للتبديل هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا قصر بان لم يكن ملجما في تقويت الرضاء ولا في تقويت الاختيار حتى ان من اكراهه بالقيد او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه وهذا اخر الامرين الذين يظهر فيهما اثر الاكراه لم تفرع على تقويت الرضاء فقال يفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء ومثل البيع والاجارة فينعقد تلك التصرفات فاسد اما الانعقاد فلصدورها من اهله في محلها واما الفساد فلغوات الرضاء الذى هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكروه بعد زوال الاكراه يعمر لزوال المفسد

ولا يصح الاقرار بركها لان صحتها تعتمد قيام المخبرية وقد قامت دلالة عدمه
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والمحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهنل لانه يمتنع الرضاء بالمحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فتتخذ من المكرة كما تتخذ من الطائم
وانما قلنا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لان في تفويت الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقرار بركها
اي سواء كانت بالاكراه المباح او بالقاصر وسواء كانت بما يعتل الضم او بما لا يعتل لان صحتها تعتمد
على قيام المخبرية وقد قامت دلالة عدم مراهى عدم المخبرية هي انما تكلم بها في دفع الضرر عن نفسه لا لوجود
المخبرية فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان
كاملا او قاصرا عطف على قوله ولا يصح بقبول المال في الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال في
الخلع فقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم
الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا والمحكم جميعا وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق
لاننا لم نتوقف الا على القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعقد لا يخل في وقوعه نعم يخل بوجوب المال فلذا
لا يجب عليها المال والياشار بقوله والمال اي وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء
شرطه وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اي لم يذ كر وقوع الطلاق بغير مال
كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا طلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلاقها على قبولها فاذا قبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها فكذا هنا ولما كان يردان الاكراه اذا
كان ملحقا بالهنل في الطلاق وجب ان لا ينفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا ينفصل
في الهزل بالخلع بالاتفاق لان عند ابي حنيفة اذا المتلزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا تقبله لا يقع
الطلاق ولا يلزم المال وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والحال ان في الخلع
بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهنل و
الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يمتنع الرضاء بالمحكم دون السبب لان الهزل انما يتكلم باختياره
بغير اكراه عليه فالسبب مرفوع عنه وحاصل الفرق ان الهزل انما يمتنع اختيارا بالمحكم والرضاء به
واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه ولا اكراه يمتنع الرضاء بالسبب والمحكم جميعا

له اي المحكم
٢٢

فكان كشرط الخيار على ما مر إذا اتصل بالأكراه الكامل بما يصلح أن يكون
 الفاعل فيها للغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى
 المكره ولزمه حكمه

وإذا تقرر هذا فاعلم ان ابا حنيفة قال انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصح التزام المال
 موقوفا على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد اذا المال لا يثبت بدونه
 الرضاء بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزمت
 المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم فكان المال كشرط الخيار
 من جانبها بان اختلفت على ان يكون لها الخيار الى ثلاثة ايام فان هذا شرط الخيار بما يمنع رضاءها
 بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر بان في بحث الهزل
 وهذا بخلاف الاكراه حيث ينعقد السبب والحكم جميعا فاذا لم ترض بالسبب في الاكراه لم يصح التزام المال
 بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقدا للخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احدهما على الآخر
 فافتراقهذهما الفرق على قول ابي حنيفة واما على قولهما فهوان ما يدخل على الحكم دون السبب اى مالا
 يبطل بالسبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اى لا يمنع وجوب
 المال اصلا لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر
 في الاخر ايضا وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال
 من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالاكراه ويؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان
 للمال في الخلع لا يجب الا بالذكرفيه كالشمن في البيع فلا بد لصحته من الايجاب كثبوت الشمن والدخل
 على السبب يمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يغير
 مال في الاكراه فافتراقا وظهورهما قرآن قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفه الى الفرق بين الهزل
 والاكراه في الخلع على المذهبين ولما فرغ من بيان تاثير الاكراه القاصر في تنويع الرضاء الواقع في
 الاقوال شرع في تاثير الاكراه الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالبا فقال واذا اتصل
 الاكراه الكامل بما اى بافعال يصلح ان يكون الفاعل نيما في تلك الافعال والضمير يرجع الى
 ماله لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج
 المكره بالفقه من البين ويلحق بالالة لفساد اختياره بالاكراه الكامل اذ هو مجا في هذا الفعل
 والا انسان مجبول على حب الحياة فلما اهدد بالقتل بان قال المكره بالكسر قتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله
فلا يستقيم نسبتته الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار والفاسد وذلك مثل الاكل والوطى والا قول كلها فانه
لا يتصور ان يأكل الانسان بفهم غيره وان يتكلم

والا لاقتل نفسه وطلب لنفسه مخلصا من الهلاك بالاقتحام على القتل وتلف الاموال وان كان حراما
فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لما قلنا ولما كان يتوهم ان
المكروه بالفهم له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالة دفعه بقوله والفاسد
اي الاختيار الفاسد لمحصل المكروه بالفهم في معارضة الاختيار الصحيح لمحصل للمكروه بالكسر كالعدم
لا يعاين فصار المكروه بالفهم بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه كالسيوف والعصا والالة لا تصلح ان
ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزمه حكمه من تود وقصاص
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل اي ان يكون الفاعل فيه لا لغيره وهو بعض
الافعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبتته اي ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفهم فلا
يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق نسبه الحكم اليه لا محالة يتعارضان في الفعل منسوبا
الى الاختيار والفاسد وهو اختيار المكروه لانه هو الصالح حينئذ لا لغيره وذلك اي ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه
الته لغيره مثل الاكل والوطى من الافعال والا قول كلها كالطلاق والعقاق والنكاح فانه لا يتصور اي لا يمكن
ان يأكل الانسان بفهم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطى فهو ان الوطى بالته الغير غير ممكن و
كذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففي هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرة
يقصر حركه على المباشر وينسب اليه الفعل حتى اذا اكره انسان ان يأكل في الصوم يفسد صوم الاكل
خاصة وكذا الواكراه على ان يأكل مال الغير يائمه الاكل خاصة ولكن اختلفت في وجوب الضمان فذكر في شرح
الطحاوي والتحلاصة لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت
للاكل فالضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعامه ففسد فان كان جائعا لا يرجع على
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على
اكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان جائعا او لا وكذا لو اكره على الزنا لا يجب به احد على واحد
منها ويجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعتا الوطى حصلت له هذا في الافعال

وذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون
المحل غير الذي يلاقى الالتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل الآلة مثل
الكره المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله
على ان يجنى على حرام نفسه هو في ذلك لا يصلح الآلة لغيره ولو جعل الذي يصير محل
وكن الحكم في الاقوال التي لا تنضم ولا توقف على الرضا كالاتفاق والنكاح والتدبير والعنف
من دم العمد والتدبر واليمين فلو اكره بها احد وتكلم بها تنفذ على المكروه بالفتح ولم تبطل بالكره ولما كان قسم
من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول الذي فيه للفاعل صورة لاحتلاله بان يصلح الآلة فيه بالنظر الى ذات
الفعل لكن لا يصلح الآلة فيه بالنظر الى محله منزهة فيه اهل القسم ما لا يحتمله او ما يحتمله فبين المحرم
ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب الى المباشرة اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل
المكروه عليه غير الذي يلاقى الالتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح الآلة فيه بمعنى انه لو جعل الآلة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كون
المكروه الآلة محل الاكره هو احرام المكروه بالكسر كما سياتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالفتح
محله احرامه لا احرام المكروه بالكسر وسينها مغايرة صورة وهذه معنى قوله الا ان المحل الخ وكان في هذه
الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل الخ ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالفتح الآلة للمكروه
بالكسر يعني لو جعل المكروه الآلة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكره احرام المكروه بالكسر وج
يلزم بطلان الاكره وعود الفعل الى المباشر فلا يقصر الفعل على المباشر ابتداء مثل اكره المحرم على قتل الصيد
اي اذا اكره انسان محرمها على قتل صيد فقتله القياس ان لا يجب شئ لا على الامر اذا كان حلالا لانه
قتله بنفسه لا يلزمه شئ فكذا الواكره عليه غيره ولا على المأمور لانه لا لاجزاء التلمص ان يكون الآلة للامر
فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لا ان يجعل الآلة لانه لو جعل
الآلة لبطل الاكره واللازم باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة فهي ان في جعله الآلة يلزم نقل محل
الاكره او الجناية الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حمله على ان يجنى على حرام نفسه وهو المكروه بالفتح
في ذلك اي في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح الآلة لغيره ولو جعل الآلة لغيره في ذلك كما قلتم لا ننقل
فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل
فيكون غيره جانيا على احرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجنى على احرام غيره فلا محالة يصير محل

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكره وعود الامر الى المحل الاول
ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياتم اتم لان من حيث انه يوجب الماتم جناية على دين
القاتل وهو لا يصلح في ذلك الا لغيره ولو جعل الا لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

الجناية احرام المكره بالكسر لو كان محرما اذ جناية كل واحد مما تنقم على احرام نفسه لا على احرام غيره وفيه
خلاف مدعى المكره بالكسر لانه وقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكره لوقوع
الفعل على خلاف ما امر به فكذلك ما وقع بطريق الطواعية فبطل الاكره وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام
المحصول لان سبب نقله الاكره فاذا بطل الاكره بطل النقل ثبت ان النقل الى المحل يجعل المكره المحمول له
له مستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاعل ابتداء قطعاً للمساواة واحترازاً عن الاشتغال
بالفائدة فيه لهذا اي لاجل انه اذا تبدل محل الجناية لجعله الا لغيره يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالغرم
على القتل ياتم اتم القتل لانه قصد الممنوع وهو مثل المسلم والقصد من القتل هو لا يصلح الا لغيره فيه اذا كان
لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلذا ابقى اتم القتل عليه ان يصلح الا لغيره في تقويت المحل وهو ذات روح
المقتول فينتقل الفعل الى الامر من حيث الا خلاف فلذا يجب عليه العصاصح الديني والكفالة ويحرم من الميراث
لان من حيث الاثم لانه اقل من حيث انه يوجب الماتم جناية على دين القاتل وهو القاتل لا يصلح في ذلك

الاثم ان يكون الا لغيره اذ لا يمكن كسبه الاثم على غيره فانه لا يترتب اثم ولا غيره ولو جعل الا لغيره لتبدل
محل الجناية اذ في جعله الا لغيره ان ينسب ذلك الاثم الى الامر لان الا لغيره لا تصلح ان تضاف اليها الفعل
فصار كان المكره بالكسر كسبه الاثم على المكره بالغرم وذا لا يمكن فيثبت ان يكون محل الجناية هو المكره بالكسر
وقد كان محلها المكره وهو لم يامر ان يكسبه الاثم عليه فيبطل الاكره وبطلانه يستلزم عود الفعل الى المباشر
فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداء والمحال ان يقتل المسلم اعتباراً من احدهما انه يوجب تقويت المحل بهذا
الا اعتباراً يصلح ان يكون المباشر له الا لغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون المباشر
الا لغيره وكذلك اي كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ قلنا في
المكره على البيع والتسليم بان اكره على بيع شئ فباع ثم اكره على تسليمه الى المشتري فسلمه ان تسليمه
يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البوع الفاسدة اما لا دفع اد
فلسد وروى عن اهله واما الفساد فلغيات الرضاء ولا ينتقل الى المكره بالكسر يجعل المكره بالغرم الا
له فيه لان المباشر وان كان يصلح الا في فضل لتسليم من حيث انه مستلزم لا خلاف ما لية المبيع اما باعتبار

لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح التلغيره ولو جعل
المكره التلغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصباً محضاً
وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكلي صرنا اليه
استقام ذلك فيما يحقل ولا يحس

انه تصرف من الباشر لا يصلح ان يكون التواليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشري في بيع نفسه
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفي التسليم تصرف بالاتمام البيع اذ بيعتم سبب الملك وهو البيع وذلك
التصرف واقع من في فعل نفسه هو البيع وهو المكره بالفقر في ذلك الا تلم لا يصلح التلغيره ولو جعل المكره
بالفقر التلغيره لتبدل المحل لانه لم يكن فعله فعل المكره بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الا لانه فصار كان الامر
اخذه ال الماموبلا وشرعي وهو غصب فيصير متصرفاً في المغضوب وقد امره بالتصرف في المبيع بالتسليم و
الاكمال والمغضوب غير المبيع ولتبدل ذات الفعل لانه التسليم ح اي حين جعل المكره التلغيره غصباً
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشري
التل للمكره فيه ينسب ذلك الفعل الى المكره والتسليم من حيث انه اتلف اليد الملك وغصب
صالح ان يكون المباشري التلغيره ولكنكم ما جعلتموه التل فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم
مقتصر عليه مطلقاً الجواب عنه بقوله وقد نسبناه اي التسليم الى المكره بالكسر من حيث هو غصب
وحاصل الجواب اننا لانسلم انما جعلناه التل من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه التل له من
هذه الجهة ونسبناه الى المكره بالكسر حتى ان هلك المبيع في يد المشتري فالمكره بالفقر خيار ان شاء
ضمن الحامل اي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاصل الكلام ان التسليم من حيث
انه متمم للبيع لم يجعل المباشري التل للمكره فلا يكون غصباً محضاً حتى ينفذ اعتاق المشتري لان التسليم
بمنه التحيثية شبهة بائناً للعقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل التل فيه ينسب ذلك الاتلاف
الى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفقر وهو البائنه الخيارات في التضمن عملاً بالشهتين ولما اراد المصنف ان
يبين حكم الاعتاق من ان المباشري لا يصلح التلغيره ام لا مهمله فتمهدها فقال واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكلي صرنا اليه قوله صرنا لصفة لام حكلي يعني اذا ثبت ان
الاتقال المذكور امر حكلي لاصح استقام جواب اذا ذلك الاتقال فيما يعقل وجهه من الحامل يمكن صدوره
منه ولا يحس اي لا يوجد منه حساً اما الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلا نه ولم يمكن وجهه منه
كان متمعاً فلا يصح نسبته اليه اصلاً واما الجزء الثاني وهو كونه غير حكلي فلا نه لوصده ومنه حساً كانت

فقلنا ان المكره على الاعتناق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعى لا تلاف منه منقول الى الذي كرهه
 لانه منفصل عنه في الجملة فتجمل للنقل باصله هذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره
 فلو تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختيار يكون ترجمه عما في
 الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا واذا وقع الاكراه على
 الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتامه بان يجعل عندنا يسير له الفعل

نسبنا اليه حية لاحكية واذا ثبت هذا التمهيد فقلنا ان المكره على الاعتناق اي اعتناق عبد نفسه بما فيه الجاء
 اي المعتق بالاكراه المجبى هو المتكلم المباشر فيقتصر عليه الاعتناق حتى يكون الولاؤه ولا ينتقل ذلك الفعل من ابي
 المكره بالكره محل التله لان شرط النقل هو كونه ما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدق العتق من المكره
 بالكره بلسان المكره بالفقير اذ لا انسان لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكنه ان يعتق عبدا غيره اذ
 العبد الذي عتق بالاكراه ليس عبدا بل هو عبد المكره بالفقير ومعنى الاعتناق في خلاف ما في هذا العبد متناهي من المكره بالكره
 يمكن صدقه من المكره بالكره لم يوجد صدقه من حسانه وهو لوجه الشرط منقول الى الذي كرهه هو المكره بالكره فينسب اليه الاعتناق
 حتى يضمن قيمة العبد المباشر مرسا كان او مبعرا وما كان يرد ان الاعتناق لا يمتنع في المكره بالكره فكيف ينتقل الاعتناق
 اليه بغيره لانه في معتق فذوقه لانه اى الاعتناق في الجملة اذ في صورة قتل العبد يوجب الاعتناق ولا يوجد
 اعتناق فتجمل للنقل باصله اى الاعتناق لا ينتقل الى المكره بالكره اياه بان يلف عبد المكره بالقتل فان ينتقل اليه بعد
 صدقه من المكره بالفقير يجعل الله فينتقل الاعتناق اليه بغيره اذ اعتناق وهذا الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعي
 تصرفات المكره قول الاطلاق والعتاق والبيع ما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون
 بالقصد الاختيار ويكون بانه ترجمه عما في الضمير ولا يعلى فيبطل القول عند عتق اى القصد الاختيار لم يبق بعده اختيار
 لا يكون نياها له ليعتق في القلب مثله كلام النائم والصبي المجنون والاكره يدل على ان المكره يتكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان
 ما هو المقصود في قلبه فلا يكون معتبرا لعدم صدقه عن قصد صحيح هذا في الاقرار بغير حق اما لو اكره مجبى فيصير تصرفاته القولية
 حتى لو اكره المجبى على الاسلام يصير اسلامه كن الاكراه الفاضل ليدون على بيع ما هو كراه لانه اذا كان الاكراه مجبى فقد تقرر الشرع
 بالاكره على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ومطلوبا للشرع يكون جميعا والاكره بالحبس المدايم مثل
 الاكره بالقتل عندنا اي عند الشاذلي في ابطال القول والفعل عن المكره هذا احكام التصرفات القولية واما التصرفات
 الفعلية فتحكمها على قول الشاذلي ما بينه بقوله اذ وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبتا الى المكره او لا فاذا تم الاكراه بطل
 اى سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يرد اخذ به الفاعل صلا سوله ولا يحسن به المكره او لا وقوله فاذا تم جزء لغوا اذا
 وقع وتلمه اى الاكراه بان يجعل عندنا يسير له اى المكره بالفقير الفعل شرعا لا الاكراه بالقتل او بالحبس الدائم على

فإن امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفى به الرضاء او يفسد به الاختيار الى اخر
ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشط من
مسائل الفقه مبني عليها

اتلاف على الغير او هربا من غير الاضرار في نهار رمضان فانه صحيح الفعل عنده وانما كانت اباحة الفضل وليلا
على تمام الاكراه لا تختار بل على كمال العذر وصيرورة ملجئا كما في حق المضطر الى اكل الميعة فان
اباحت ان تل على ذل العذر واذ لم يتم الاكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
يؤخذ به كما اذا اكراه على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يحمل له ارتكابها وهذا يدل على ان الاكراه غير قائم
فيحد ويوجب القصاص وبعد خروج المبشرين اليه ينظر الى ان ذلك الفعل كان امكن ان ينسب اليه
المكره بالكسر نسب اليه وجعل هو المؤاخذ به ويكون الفاعل التلمه كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
الضمان عليه والاى ان لم يكن نسبت الى المكره فبطل اصلا فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ
به احدا كالاكراه على انطواصم رمضان فلن افطر بفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
الاصل في باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولا يبطل بالكلية لكنه اى الاكراه ينتف به الرضاء
سواء كان الاكراه ملجئا او لا ويفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان المكره
لا يبطل اختياره لانه اولى بين الامر بين اختياره وبينه فانت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الاكراه
على المباشرة فلو يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان لما اختيارا فاسدا او يفتى بالاكراه
رضائه فلم يكن له اثرى اهدا وتصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يترتب الاحكام
على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما هي بياها والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني
ولما كان هذا البحث من مسائل النحوا لانه يتعلق ببعض احكام الشرع اوردته في اخر الكتاب تسميها
للقائده وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالتحقيق والمجاز وبالجمله هذا البحث من
مبادئ اللغوية فحق ان يذكر قبل المقاصد لكن المعنى ومن سلك مسلكه لم ير اعوا والترتيب بين
المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئ حروف المعاني احتز عن حروف المعاني
وهي الحروف الهجاء الموضوعه لغرض لتكريب الالغنى والمراد هجر حروف المعاني ما توصل معاني
الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب
لان كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشط من مسائل الفقه مبني عليها

باب حروف المعاني

باب حروف المعاني

وأكثرها وقوعاً حروف العطف والأصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب عليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبت الترتيب في قوله أن نكتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به

والشطر النصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذي يقع به ختم الكتاب بحروف المعاني لأن الكتاب في أصول الفقه وهي ما يثبت على مسائل الفقه والحروف أيضاً تبنى عليها بعض المسائل فوجب ادراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل الفعوال صرفة وأورد في آخر الكتاب قاتل وأكثرها أي الحروف وقوعاً في الكلام واستعمالاً في حروف العطف لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجبر وكلمات الشرط فإن الأولى لا تدخل على الأفعال والثانية لا تدخل على الأسماء والعطف في اللغة الثني والخروج في الاصطلاح أن يرد أحل المفرد من إلى الآخر فيما حكمت أو أحدي الجملتين إلى الأخرى في الحصول وفائدتها الاختصار وإثبات المشاركة كذا قيل والأصل فيه أي العطف الواو لأن سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فإنها المجردة لا اشتراك فهي بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق أولى بالأصلية وهي المطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا ولا ترتيب أي تقدم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا الشافعي مستدل بقوله عليه السلام لبئس ما أبدأ الله ببغداد بالصفا وقرآن الصفا والمروة من شعائره رآه الترمذي أبو داود والمالك في موطنه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى وأركعوا وأبجدوا فإن تقديم الركوع على السجود واجب آجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وجب غير متلوا والأحالة على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر يدل على الأهتمام والترجيح وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى واسجدوا وأركعوا فإن تقديم السجود على الركوع خلاف الإجماع وعليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى وأما استدلاله بأفعالها كانت للترتيب لزم عند ورائت منها أن يتناقض قوله تعالى وأدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة بالآية الأخرى وهي قولوا حطة وأدخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها أن لا يصح قولنا تقابل زيد وعمر وإذا التقابل المقضي للمعية لا يتصور مع الترتيب وأنه صحيح بالاتفاق ولما كان يرد أنه إذا قال أحد الأجنبية أن نكتها فهي طالق وطالق وطالق كما قال غير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق فعدنا إلى حقيقة تقدم واحدة وعندنا ثلث فعلم أن الواو للترتيب عنده فيقع الأولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عندنا حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وإنما ثبت الترتيب في قوله للأجنبية أن نكتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به أي بقوله

لأنه لو كان الترتيب

له وقد أجيب عنه أنه لو كان الترتيب يغير من الآية لا قال عليه السلام أبداً وإنما رآه الله تعالى بكما وراه السائل والدارقطني بعينه الأمر ١٢

الا واحدة في قول أبي حنيفة خلافا لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشئ ط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على آخره
 اذا لم يكن في آخره ما يغير اوله وعق الاول يبطل محليّة الوقف
 الا واحدة في قول أبي حنيفة خلافا لصاحبيه فان عندهما يقع الثالث ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب ان الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم بل
 بموجب الكلام ونورته وهي قوله (ان نكحتها في طالق) جملة تامة لا تحتاج الى ما بعدهها او ما قوله (وطالق
 وطالق) بجملة ناقصة فيتوقف على بجملة الاولى لا محالة اذا الناقصة مفتقرة الى الكملة في افادة المعنى اذ
 لو لم يكن العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا اعطفت على قوله (في طالق) تعلقت بالشرط وهو قوله (ان نكحتها)
 بواسطة فكان الاول متعلقا بالشرط بغير واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب واذا وجد الشرط
 يزلن بالترتيب السابق بان تقع الاولى او لا ثم الثانية فاذا وقعت الاولى لم يبق المحل للثانية والثالثة تكون للزوجة
 غير بدخولها فحين بواحدة هذه الجواب من قبله وامان قبلهما فلم يوان موجب الكلام الاجتماع والاشتراك
 اى اشتراك المعطوف والمعطوف عليهم في الشرط فساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط بلا
 واسطة وصار كانه كرر الشرط بل قال ان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق فاذا
 وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذا كله ان قدم الشرط واما ان آخره بان قال في طالق وطالق وطالق
 ان نكحتها يقع الثالث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط
 يقعن جملة ولما كان يرد نقض آخر على اصلنا وهوان رجلا فضوليا لزوج امتين رجل من رجل بعقدة او
 عقدتين بغير اذن مولاها كان النكاح موقوفا على اجازة المولى او على عتقها ولو اعقتهما معا لم يبطل نكاح واحد
 منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لان الاولى صارت حرة
 قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحرة واما الواعقة بما بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية
 فعلم ان الواو للترتيب والا لما يبطل نكاحا فدفع بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على
 آخره اذا لم يكن في آخره ما يغيره اوله والمغير هذا ليس بموجود في آخر الكلام فاذا لم يتوقف صدر
 الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعتق الاول قبل النكاح بعق الثانية فلا تبقى
 الثانية محلا للنكاح وان كان موقوفا واليه اشار بقوله وعق الاول يبطل محليّة الوقف

فبطل الثاني قبل النكاح بعقدها بخلاف اذا زوج الفضول اختين في عقدتين فقال جرت هذه
 وهذا حيث بطل جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخر سلب عنه الجواز
 فصار آخره في حق اوليه بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب
 المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذا طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
 اي اعتق الاولى يبطل كون الثانية محللا لنكاح الموقوف فبطل النكاح الثاني قبل النكاح بعقدها اي عتق الثانية
 فعلم ان نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر وهو ما ذكر في المتن ولما كان يراد عليه انه على هذا
 ينبغي ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا زوج الفضولي اختين من رجل واحد بعقدتين
 فبلغ الزوج خبر النكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من اامتين والحال انه يبطل
 النكاح ان اجاب عنه بقوله بخلاف ما قيل جواب لسؤال آخر وهو ان في هذه الصورة لما بطل النكاح ان ثبت
 ان الواو تدل على المقارنة لانه لو اجازها بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاجاب
 بقوله بخلاف ما اذا زوجت رجلا الفضولي اختين في عقدتين اما لو زوجها بعقد فلا يتوقف على الاجازة
 بل يبطل من اصله فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث بطل النكاحان جميعا وهذا البطلان ليس بسبب ان
 الواو تدل على المقارنة بل لان صدر الكلام وهو قولها اجزت هذه ووضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره اي آخر
 الكلام وهو قوله وهذه سلب عندي عن الصدر الجواز اذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدوره لم يجمع بين الاختين
 وهو حرام فصار آخره في حق اوليه بمنزلة الشرط والاستثناء في التعبير اذ اخر الكلام منها خبر اوله لانه اذا لم ينضم
 قوله وهذا الى قوله اجزت هذه صح نكاح الاولى واذا انضم بطل نكاحها لجمع بينهما فتوقف الاول عليه صار كانه يجمع
 بكلمة واحدة بان قال جرت فلذا بطلان ثبت ان المقارنة انما ثبت بدليل آخر لا بالواو اما تقرير الجواب بحسب
 السؤال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى قيا على نكاح اامتين لان قوله عتقت هذه ثم ما كان يتوقف على
 آخره وهو وهذه لان الاخير لم يكن مغيرا للصدر فلم يتوقف الاول على الآخر فلما قال عتقت هذه عتقت بخبر
 قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذا ما هنا فليس كذلك كما عرفت وقد تدخل الواو على جملة كاملة
 بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كمالها بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر اي لم يثبت المشاركة
 في الخبر الاول للبت الثاني وذلك مثل قوله هذا طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت المشاركة للبت
 الثاني وهو قوله (وهذه) في الخبر الاول (وهو قوله طالق ثلاثا) حتى ان الثانية تطلق واحدة
 لان كلاما من الجملتين تاما لا يقتضيان احدهما الى الاخرى فقوله هذه طالق ثلاثا جملة
 تامة وكن ا قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشترك في الخبر الاول

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتتار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبدال به كانه اعاده وانما يصار اليه في قوله جاءني زيد وعمر وضرورة ان المشاركة في هجئ واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتتار الكلام الثاني اليها اذا كان الكلام الثاني ناقصا في افاوة المعنى كما قوله (وهذه) في قوله (وهذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو لاقتتار وتسمى هذه الواو والابتداء هي حينئذ عند البعض للجواز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لشبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين ولهذا لا اجل ان وجوب الشركة في الخبر لوجوب لاقتتار قلنا ان الجملة الناقصة اى غير المفيدة بنفها تشارك الجملة الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لقوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار لا يرتفع بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضى الثاني الاستبدال به اى الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اى المتكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه كفى فلا حاجة الى ان يجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاصل خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا لا يصار اليه الا عند الضرورة وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا ايمنا واحدا حتى لا تقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وانما يصار اليه اى الى الاستبدال في قوله جاءني زيد وعمر ودفع له خل مقدور وانكم قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما يتم به بعينه ولا يقتضى الاستقلال به هذا منقوص بقوله جاءني زيد وعمر وحيث انخرتم الجملة الثانية بالخبر تقرير الجواب انما يصار اليه ضرورة ان المشاركة للاثنتين في هجئ واحد لا يتصور فلن يقتض لثاني هجئ اخر بخلاف الاول حيث لا يقتضى المعطوف استبدال الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما انخرع عن بحث المعنى الحقيقي للواو وشرع في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو للحال و اشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا قد يستعار

لا
تحت
ق

لان الحال تجتمع ذالك الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي و
ابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبده ادا الى الفاء وانت حرو للحرى انزل
وانت آمن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحر بي ماله
ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأة ان دخلت
هذه الدار فبذ الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدار الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذى الحال لان الحال تجتمع ذالك الحال والواو
لجمع المطلق فبهذه المناسبة استعيرت للحال وهي اشتراكها في معنى الجمعية كما يستعار الاسد للرجل
التي اجتمع لاشتراكها في معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها اي ابنته وفتحت ابوابها اي و
مفتوحة فلهذا الواو في الآية الكريمة للحال والمعنى يخيرون المؤمنين البتة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم
لا للعطف لانه لا يستقيم في ذلك المقام وقالوا في قول الرجل لعبده ادا الى الفاء وانت حرو للحرى انزل وانت
امن ان الواو في القولين للحال حتى لا يعتق العبد الا باداء اي باداء الف ولا يامن الحر بي ماله ينزل فليست
الواو في القولين للعطف بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقف العتق على
الاداء والايمان على النزول واعترض عليه ان قوله وانت حرو وانت آمن حال والحال بمنزلة الشرط وانما
يتوقف الجواز على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقفه الاداء على العتق والنزول على الايمان والموقوف
عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والايمان قبل النزول وهذا كما تراه اجيب عنه بوجه منها انه
من بلب القلب كقولك عرضت الناقة على الحوض اي المحوض على الناقة فالنقد يركن حرو وانت مود للالف فكن
امنا وانت نازل منها ان قوله وانت حرو وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خلدن اس
مقدين الخلود لا من الاحوال الواقعة فيكون معناه اذ الى الفاحال كونك مقدرا ان الحرية في الحال الاداء
وانزل حال كونك مقدرا ان الايمان في حال النزول ولما ثبت المتكلم الحر بيه والايمان في حاله الاداء اعرى
النزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال فلا يلزم تقدمهما عليهما واما التقدم للنقد بيه ولا ضير فيه منها ان الجملة
الحالية قائمة بمقام جواب الامر كانه قيل اذ الى الفاقصر حر وانزل فنصر امنا فتعلق الحرية بالاداء والايمان
بالنزول فلا يتقدمان عليهما ثم يان الحرية والايمان حالان الاداء والنزول والحال صفتها الصفة لا يتقدم على
الموصوف فالحرية والايمان لا يتقدمان على الاداء والنزول واذ الفاء فانها للوصل والتعقيب اي تكون المعطوف
موصوفاً بالمعطوف عليه متعقباً للجملة ولهذا قلنا فيمن قال لامرأة ان دخلت هذه الدار فبذ الدار فانت طالق و
معه دل قلنا هو قول ان الشرط للزوج الطلاق هو ان تدخل الدار الثانية بعد الدار الاولى من غير تراخ

له لان عطف
انخر على الاشياء
غير متضمن مع انه
يعبر المعنى لانه
لا يستطيع ان
يوجب الالف
على عبده مع
قيام زنية العبد
ابتداءً لانه لا يغير
الامر بالنزول
لذا لم يصر
لا ينزل بقوله
بغير الايمان
الكلام قد عرفت
الضرورة الى ان
كون الواو
للحال تجاميان
بما نقلنا من

لا
تحت
ق

وقد تدخل الفاء على العلة اذا كان ذلك مما يرد فيه ويرجعى التراخي يقال
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اد الى الفافانت حرانه
يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المترخي واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستأنف حكما
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل اللامين او دخلت احد هما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بترخي لا
يقع الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الفاء على العلة وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم
يترتب على علة فيحقق التعقيب ولا تدخل على العلة لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تقدم عليه فاين

التعقيب الا انها قد تدخل على العلة على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلة مما يرد في وجودها
فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام مترلية عن ابتداء وجود الحكم
فيحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصم دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر

فقد اتاك الغوث فالغوث علة للبشر ولكن يبقى بعد ابتداء الاشارة فيحصل التعقيب فيصم
دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
للأبشار هو ابان الغوث فهو ان لا يبقى زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اى

لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اد الى الفافانت حرانه مفعول قلنا
يعتق للحال اى في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذ العتق علة لاداء الالف والعلة مقدم على الماحول فكأنه

انجز العتق ثم اداء الالف فيحقق بقوله فلذلك حرق الحال فالفاء داخل على العلة الدائمة وهي
العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مدة فاشبه المترخي عن الحكم
فيحقق البعدية للعتق له واما بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صم دخول الفاء عليها بهذا

الاعتبار فادوم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين العطف والمعطوف عليه
معلقة في الفعل المتعلق بها ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اشارة في الحكم والتكلم
جميعا حق كانهى الكلام مستأنف حكما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استأنف ولا يكمل التراخي

وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدخل على كماله
اذ المطلق ينصرف الى الكمال وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعندهما التراخي في الحكم مع
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

ط
م

له اقول فيه
اشارة الى جواب
النظر بان حرق
ابان الغوث و
اكان آتيا الا
ان بقائه لا يترك
آتيا بل يكون
زمانا وهو الزمان
مهم عند الحق

ط
م

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده كأنه سكوت على
الاول وقال لا يتعلقن جملة وينزلن على الترتيب وقد يستعار لمعنى الواو
قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بين بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده لان التراضي لما كان في التكلم كأنه سكوت
على الاول ثم استأنف الكلام فيقيم الاول لعدم توقف اول الكلام على اخوه وان وجد المغيرة لغوات شرط
التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ الملة غير مدخولة فيلغو ما بعده
ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة فهذا اذا اُخِر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في المحال لم يقبل المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمعلق
لا ينزل في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانياً ووجد الشرط يقيم الطلاق
بسبب التعلق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراضي في التكلم حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كأنه سكوت حقيقة
ثم استأنف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبرا بلا مبتدأ أو هو لا يفيد شيئا فلزم ان يلغو الثاني ايضا قلت
هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باقية وهو ان لم يكف التعليل بالشرط الاول
لانه امر زائد مبني على الاتصال صورة ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام
هذه اني غير المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزاء يقيم الاول والثاني في المحال عليها لانهما عمل
لها وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكوت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كأنه سكوت على الاول ثم تكلم بالاخيرين وهي عمل لها وقال لا يتعلقن
جملة اذ لا فصل في التكلم فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو أخره ولكن في وقت الوقوع ينزلن على
الترتيب لوجود التراضي في الوجود اي كلمة ثم للعطف بصفتها التراضي فالوجود معنى العطف والوصل في الكلام
يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراضي يقيم مرتباً فان كانت موطوءة يقيم الثالث والا يقيم الاول فقط ويلغو
الثاني والثالث بغزات المحل بالبيونة كن اقبل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعدل العمل بحقيقتهما ووجه
الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لطلق الجمع وثمر الجمع مع التراضي فتلك المناسبة اذا تعدل
التراضي تستعمل بمعنى الواو عجز اقال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدرا الآية فلا اقبح العقبه وما
ادرك ما العقبه فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً اماً مقرباً وسكينة اماً مقربة ثم كان الآية

واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده والاغراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو
وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة ^ع لانه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

ففي هذا المقام تعدر العمل بحقيقة ثم اذ لو اعمل بما لزم ان يكون فك الرتبة والاطعام معتبرين قبل الايمان
وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
كثير الآيات الدالة على كون الايمان شرطاً للأعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعلوا الصلوات الالهية وفي
تفسير الآية اقوال شتى تركناها خوفاً للتطويل واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده اي المعطوف على سبيل
التنبيه والغلط والاعراض عما قبله اي المعطوف عليه فاذا يقال جاءني زيد بل عمرو كان معناه انا
غلطنا في الحكم بحجتي زيد اذ هو لم يكن مقصودنا وانما المقصود اثبات الحجتي لعمرو فريد يحتل بحجتي وعند
لان حجتي زيد باطل وخطأ في الواقع وهذا معنى الغلط وتداركه هذا هو من هبل المحققين وقيل معنى الاعراض
الرجوع عن الاول وابطاله فواعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحاً للاغراض كما في
الاخبار فان كان لا يحتمل ذلك كما في الانتابات قصير كلمة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضموماً
الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اي الأئمة الثلث جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعده على سبيل الجمع
عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بما يصح الفرق الذي بينه بقوله بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة ^ع حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين لان قوله و ثنتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيستلزم بالشرط بواسطة والاول بغير
واسطة والواو اسطة يقدم على ما هو واسطة لمفعول وجود الشرط ينزل على الترتيب فيقع الاول او فاذا
وقع لم يبق المحل للآخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عندنا فيقع الكل لاكثرهما
في الشرط وقد مر تشريحه فتدكر لا ندليل على وقوع الثلث لما كان لفظ بل لا بطل الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضية اي من مقتضيات افظ بل اتصال الثاني اي ما بعده بل بالشرط بلا واسطة لا بطل
المعطوف عليه اقامة المعطوف مقامه لذا اقل لكن بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
فيصير بمنزلة الحلف يمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا يستدراك بعد
النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو واغير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام فاذا اتسق الكلام بالمقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان اخر
تعلق النفي بالاثبات حتى استحققت الثاني والا فهو

يقول

عليه كاتصل الثاني اي المعطوف بالشرط بواسطة وليس في وسعه القائل ذلك الابطال لانه تعلق بالشرط
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بما بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط
ثبت هناك كورا لانه حذف اختصارا فيتعلق الطلقان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف يمينين
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت حق واحدة
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع
الثالث كما قرئنا لك واما لكن فلا يستدراك بعد النفي اي لا دخل فيهم ناش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جاءني
زيد فادهم ان عمرو لم يحمي ايضا للناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو اوقيد الاستدراك بعد النفي في عطف
المقر على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفي جازا الاستدراك ولكن في الابعاج النفي
كلها مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة
في الاستدراك غير ان العطف بما في لفظه لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمرد بالاتساق ان يصح
ما بعد لكن تدراكا لما قبلها بان يكون الكلام متصلا ببعضه بغير مفصل ليحقق العطف وان يكون
المتفرج ارجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر يمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون الكلام متنافعا مبتدأ المعطوف فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي
كاتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عيدا فاقربا لعبد اي بذلك العبد انه لفلان فقال المقر له
ما كان لي ذلك العبد فقال لكنه لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر يقول ما كان لي قط تعلق النفي وهو قوله ما كان لي
قط بالاثبات للرد كور بعد لكن وهو قوله لفلان اخر فقد حصل الاتساق بالمعينين ما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان
اخر صدر متصلا بقوله ما كان لي قط نعم لولم يصدر متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لي نفيًا عن نفسه اصلا
وردة الاقراره فلا اتصل به لكنه لفلان اخر فعلمه ان اراد التحويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحققت الثاني
واما باعتبار كون النفي ارجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر فهو ظاهر لانه نفي الملك عن نفسه واثبت لغيره
حيث قال لكنه لفلان اخر والاى وان لم يوجد الاتساق لغوات احد المعنيين فهو اى الكلام او المتكلم

يقول

مستأنف كالزوجة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ
العقد لانه نفى فعل وانثاته بعينه فلم يتسق الكلام واما او فتدخل بين اسميين
او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخييد

مستأنف على صيغة المفعول او الفاعل كالزوجة بمائة اي كلام العاقلة بالغة التي زوجها الفضولي
من رجل على ان يكون المهر مائة فري بعد الخبر تقول لا اجيزه اي النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ
العقد بهذا القول لانه نفى فعل وانثاته بعينه فلم يتسق الكلام لغوات احدا لمعينين وهو كون النفي راجعا
الى شيء والا ثبات الى شيء اخر فاعلم ان لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن اصله حتى لم يبق له وجه صحته
اصلا ثم لما قالت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزم ان يكون ثابت ذلك الفعل المنفي بعينه والمهر في النكاح
تابع لا اعتباره لانه فتنافى اول الكلام باخيه فعملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا للعطف
وانما يكون الكلام متسقا وقالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك في قدر المهر
لا في اصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والا ثبات الى قيد المائة والخمسين لما تقرر عندهم
من ان النفي في الكلام المعقيد يرجع الى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غاية التحقيق من ان في تلك

الصورة ايضا لا يتسق الكلام لانه نفى فعل وانثاته بعينه فتأمل واما او فتدخل بين اسميين او بين فعلين
فيتناول احد المذكورين ففي المهر دين تعيد ثبوت الحكم لا حدهما كقولك جاء في زيد او بكرا وباحد هما كما تقول
زيد قائم وقائم وفي الجملة تعيد حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم واخرجوا من
دياركم هذا هو من عاتق اهل اللذة وعاتق الاصول وذهب القاضي الاكبر ابو زيد وابو اسحق
الاصفهاني وجماعة من الفخويين الى ان كلمة ادر للشك وهذا ليس بسديد لان الشك ليس معنى يقيد
بالكلام وضعا بل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نعم في الاخبارات يحتمل الشك باعتبار محل
الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار محل الكلام لانها وضعت للشك
كما في قولك جاء في زيد او خالد كان المقصود هو الاخبار عن محلي احدهما لكن بغير تعيين فوقع الشك بهذا
الاختلاف لانها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا او اكنشأ كقولك
هذا اخر اوهذا اوجب التخييد لان الشك الذي كان ينشأ من محل الكلام لا يوجد هنا لانه لا ثبات للحكم
ابتداء فيعود الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في الابتداء لا يقيما وهو لا يثبت
بايقاع الفعل في غير العين لان المأمور لا يعلم مراد الامر فثبت التخييد ضرورة التمكن من الابتداء وكذلك اني

ولهذا قلنا فبمن قال هذا حرا وهذا لما كان انشاءً لا يحتمل الخبر او جبت
 التغيير على احتمال انه بيان حتى جعل للبيان انشاءً من وجه اظهر ا من وجه
 وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي و
 عموم الاجتماع في موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين او جبت التغيير لدفع الابهام فالحاصل كما ان الشك في الاخبار يشبث
 من خارج كذا لك التغيير في الابتداء والانشاء يشبث من خارج لانها موضوعة لها ولهذا لا لاجل ان
 او لاحد الشئيين غير عين وانما يشبث الشك والتغيير بحمل الكلام قلنا فبمن قال هذا حرا وهذا انما
 هذا القول لما كان انشاءً اشرعاً لان الشرع وضعه لا يجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لغة لان وضعه في
 اللغة للاخبار او جبت كلمة والتغيير حتى يكون له دلالة اتفاق هذا العتق في ايها انشاءً على احتمال انه اي
 هذا القول بيان للحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل للبيان ايضاً انشاءً ا من وجه اظهر ا من وجه
 فكما المبين وهو قوله هذا حرا وهذا يحتمل الوجهين اي الانشائية والخبرية فمن حيث الانشائية يجب التغيير
 حتى كان لسان يوقع العتق في ايها انشاءً ومن حيث الخبرية يحتمل البيان الخبر المحمول الصادر عنه كذا لك
 البيان وهو التعيين بان يعين ويقول هذا كان مراد الى يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاءً و
 ذلك في موضع التهمة يشترط لمصلحية المحل لان انشاء العتق انما يكون في موضع صالح له فان مات
 احد العبدتين قبل التعيين وقال كان هذا امرا دألي لم يقبل قوله لغوات محل انشاء العتق فلما دفع التهمة
 يعين المحي للعتق لا محالة ومن حيث انه بيان الخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضى وفي موضع يعدم
 التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبداً قيمتهما اكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيانه لعدم التهمة
 واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الابا
 وتكون بمعنى الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليه كبيرهما
 كذا لك ولكن على انفراد كل منهما عن الآخر فاذا اتحد را لا انفرا وتستعمل في معنى الواو لا اشتراكهما
 في امر واحد فتوجب عموم الافراد في موضع النفي لانها لما كانت لنفي احد المذكرين لا على التعيين
 يصدق الكلام عند انتفاء جميع الافراد ان كان خبرا وان كان خبراً كان من ضرورة الانتهاء عن احد
 المذكورين لا على التعيين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً فاجبت العموم على وجه لا لا للعموم على وجه
 الاجتماع اذا افراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع بعد كل البعد فوجب القول بدعية الحقيقة بقدر
 الامكان ولا يوجب عموم الاجتماع الى موضع الاباحة لان رفع المانع في شئ غير عين لا يتصور العمل فثبت للعموم

ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا بحيث إذا تكلم أحدهما ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا كان له أن يكلمهما جميعا وقد يجعل بمعنى حتى في نحو قوله الله لا تدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار حتى لو دخل لا خيرة قبل الأولى انتهت إليهم لأنه تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفى وإثبات والغاية صالحة لأن أول الكلام حظر وتحريم

ضرورة تمكن من العمل فتكون أو بمعنى الواو ولهذا أي لا يحتاج إلى موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة لو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا بحيث إذا تكلم أحدهما هذا نظير موضع النفي وذلك لأن أو وقعت في موضع النفي فيوجب عموم الأفراد فصارت بمنزلة الواو والعطف فيعمل الحث بتكلم أحدهما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى لو كلمها جميعا لا يثبت الأثرة واحدة ولم يقب عليها كالكفارة بمين واحدة لأن تعدد الحث والكفارة بعد ذلك حرمته اسم الله ولم يوجد الأثرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعد الحث والكفارة ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا هذا نظير موضع الإباحة فوافتقت في موضع الإباحة لأن الاستثناء من المحظور بإباحة فصارت بمعنى الواو فاجتبت عموم الاجتماع فعلى هذا كان له أن يكلمهما جميعا لأنه لو تكلم بالواو لم يجز له التكلم بها فلو أن أو قد جعل كلمة أو بمعنى حتى جاز كما يجعل بمعنى الواو وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف باختلاف الكلام بأن يكون أحدهما معا والأخر فعلا أو يكون أحدهما ماضيا والأخر مضارعا ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتنا بحيث يصلح ما بعده وإن يكون غاية له فحتملها بمعنى حتى في نحو قوله والله لا أدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار لا أخرى فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى لأن العطف هنا متعذر إذ قوله أدخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يستلزم عطفه عليه و

الكلام يحتمل الغاية فتركت حقيقتهما وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى جازا حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين أي انتهت اليمين الثابتة بقوله والله لا أدخل هذه الدار بوجود الغاية فإن دخل الثانية أو لا ثم دخل الأولى لا يثبت انتهاء اليمين عند دخوله في الدار الأخيرة نعم لو دخل الأولى قبل الأخيرة لحث مباشرة المحظور بمين لأنه دليل على قوله وقد يجعل بمعنى حتى تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفى في أول الكلام وهو قوله لا أدخل وإثبات في المثال وهو قوله وأدخل وعطف المثبت على المنفى وبالعكس متعذر أو قول فيه نظر لأن هذا العطف عند الفاء شائئ فالأصح وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لأن يحمل عليها لأن أول الكلام هو قوله لا أدخل حظر وتحريم وهو ممتد فيصلح أن يكون غاية آخر الكلام وهو قوله وأدخل هذا الدار قلنا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

ولذلك وجب له عمل مجازة وأما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن
قال عبده حران لم اضربك حتى يصيح انه يجثث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا احق تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يجثث لان الاحسان لا يصلح منهما للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها الاو لا ثم دخل الاولى لا يجثث كما مر ولذلك اى لم تغد العطف وصلاحيته الغاية وجرا العطف
بجاءة اى بلغظ او فتصير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبعها ما بعد ما ما قبلها في الاعراب
وتبين في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابتلائية يقع بعد ما حملت فعلية او اسمية
مذكور خبرها او محذوف والاصل هي الجارة لان الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر بخلاف الجارة فللغاية اى هي موضوع لهذه المعنى كالى حيث
لا يقطع عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا قد تكون
للغاية وقد تكون لجرم السببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون لجرم العطف اى التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحصل عليه ما يمكن بشرط الامكان ان يجثث
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على لانه فان لم يوجد الشرط تستعمل المجازة بمعنى لام كي ان
امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذا خلاصة البعث ولهذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد

في الزيادات فيمن قال عبده حران لم اضربك ايها الخاطب حتى يصيح انت فهذه امثال للغاية لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب الخاطب امر متد والآخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح اتها له
لجسم الرحمة والحدوث الخوف من احدا انه مفعول قال انه يجثث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل
الغاية وهي الصياح وكذا يجثث ان لم يضربه اصلا نعم لوضربه الى الصياح لوجود البدل لا يجثث و
استعير للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا احق تغديني فهو ما حتى لا تصلح للغاية فتكون
بمعنى لام كي اى لم اترك لى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يجثث لانه اتاه للتغذية وهي فعل الخاطب
لا اختيار للتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد وجد
الامثال لكن اخره وهو التغذية لا يصلح انتهاء له لان الاحسان وهو تغذية الخاطب اياها لا يصلح منهما
الاتيان بل هو سبب له اى الاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كي مفيدة
للسببية والمجازة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا والسببية
والمجازة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتعدى عندك تعلق اليبس
بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء للاتصاق ولهذا قلنا فى قوله ان اخبرتني
بقدم فلان انه يقع على الصدق وعلى اللزام فى قوله على الف

فى الاغلب فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعدهما من شخص واحد كقوله ان لم اتك حتى
اتعدى عندك فعبدى حرف للتعدية فى هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصد الكلام كذا لا يصلح السببية فان
الاتيان على الغير ليس سببا للتعدى الا ترى ان عدم كون الاتيان مفضيا اليه فحين ان تجعل مستعارة للعطف
فكانه قال لم اتك فلم اتعد عندك فعبدى حرف تعلق البرهاني بالزيتان والتعدى يتعدى غير متاخر فان لم
يات اواناه ولم يتعد اواناه وتعدى متاخران عن الاتيان فيصحت فى كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها
اقرب فى الاستعارة فلذا جعلنا معنى الفاء بمعنى التزاحم وقال بعضهم معنى الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال
وهو الواو والكثير ولكن الاول اوجه الية هذا المصنف كما سببان لان فعله لا يصلح جزاء لفعله ليل على كون حتى بمعنى
العطف وقد تقرر اننا قد عارض عليهما بعض فعال الشخص قد يصلح سببا للبعض ومفضيا اليه كما فى قوله
نازعتمك اغلبك باحثك الحمد اللهم الا ان يقال هذا اقليل جدا والاوجه ان يقال ان هذا فى ما نحن فيه لا مرد وانما
الكلام فى هذا الا فى جسيم الافعال فاذا يصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب هذا
هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء لان فى الفاء معنى التعقيب فى حق معنى الغاية فهما متجانسان حيث يكون ما بعد حتى غاية

لما قبلها وتاخرى الوجود عندك ما بعد الفاء متاخر عما قبلها بخلاف الواو قبل الايدان يكون اتعدى
باسقاط الالف ليكون من وما معطوف على اتك وقيل لا بأس به لان الاستعارة انما فى المعنى لا فى الاعراب
فتأمل ولم افرغ من الحروف لحاظ طرفة الجارة فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجر
وانما سميت بها لانها تفرع فعلا الى اسم نحو مرت بزيد واسما الى اسم نحو المال لزيد فالباء للاتصاق فمادخل
عليه الباء فهو الملتصق به الطرف الاخر هو الملتصق ولهذا لا لاجل انها للاتصاق وهو يقتضيه الملتصق و
الملتصق به قلنا فى قوله ان اخبرتني بقدم فلان فعبدى حرف متعقب قلنا يقع على الصدق وعلى الخبر المطابق
لواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتني بقدم فلان هو ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان ولا يتصور
الصاق بقدم فلان الا اذا قدم قدم فلان فان اخبر خبرا ملصقا بقدم فلان ويصح عبده وان اخبر
كاذبا فلا يخلف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث يهت به خبرا صادقا كان ذلك او كاذبا
وعلى اللزام فى قوله على الف لان على وضعت للاستعارة والاستعارة قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

ع
ن
ج
هـ

ف

بحث الباء

بحث على

١٢

وتستعمل بالشرط قال الله تعالى يُبَايِعُنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بالله شيئا وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضة لان الاصاق يناسب للزوم ومن للتبعض ولهذا قال ابو حنيفة فيمن قال عنتي من عبيدي من شئت عنته كان له ان يعتقهم الا واحدا

وقد يكون حكما بان يلزم على ذمة شيء كما في هذا القول فنقول على الف محل على قراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين لان الدين يعلوه ويركبه فيجب عليه الف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان الجزم يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فيكون ما بعد ما شرط لما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانه اقرب من معنى الباء كما نأخذ نوعي الحقيقة ولذا اقال تستعمل ولم يقل تستعأس قال استعأس الى بياضك على ان لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الاشرار بالله هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذنبون في كتب التفسير ان على صلة المبايعة يقال بآيعة على كذا الا انها مودية الى معنى الشرط اذ المبايعة تؤكد كالشرط ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي ما يكون العوض فيها صليا ولا ينفك عن العوض قط كالبيع والاجارة والنكاح فان قال بعتك هذا على كذا او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب السمي وذلك لان العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذر فيعمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الاصاق كما عرفت العوض هذه التصرفات لازم لها والشئ اذ الزم الشئ كان ملصقا به واليه اشار بقوله لان الاصاق الذي هو معنى الباء يناسب للزوم الذي هو معنى على لان الشئ اذ الزم الشئ كان ملصقا به فتلك المناسبة تستعأس على معنى الباء ولا يحل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار واجتزأ بقوله في المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فعندئذ يحل على الشرط لاعل الاصاق حتى لو طلقها واحدة لا يلزم عليها شيء ويقع الطلاق رجعيا لغوات الشرط وهذا على الاصاق فصاير كما قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فيعمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلاث الاف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزائها المعوض ومن للتبعض هذا ما ذهب اليه المصنف وقد ذكر الخافا انها قد تكون ابتداء الغاية يقال مررت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فلجئتموه الى الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعض كما يقال اخذت من الذاهم اي بعضها فجعلوا ابتداء الغاية اصلا والباقي تابعا وبعضهم لما راى استعمال هذه الكلمة في التبعض كثيرا قال هذا اصل ولهذا لا جلال في التبعض قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال عنتي من عبيدي من شئت عنته كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم

١٣

بجلا ف قول من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتها **م**
 الغاية وفى للظرف وليفرق بين حذف واثنائه

وذلك لان من الموصول تقتضى العموم والشمول وكل من تقتضى التبعية فوجب للقول بالعموم الاقل
 ما يقع به العمل بالتبعية وهو ان ينقص الواحد من الكل يمكن العمل بها وعندنا انه ان يعتقم جميعا لان كلمة
 من علم وكلمة من كما تجى للتبعية تجى للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى
 ان ينقص الواحد من الكل بخلاف قوله اعنت من عبيدى من شاء عتقك لانه اى القائل وهو المولى وصفه
 اى البعض لمفهوم من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المشيئة الثابتة بقوله من شاء عتقك المنسوبة
 الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان يثبت من
 كلمة من التبعية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشبة
 فى ذلك القول نسبت الى مخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى والى
 لانتها الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والظرف
 يوجد فى المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من
 البصرة الى الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداءها للسائر من البصرة وانتهائها الى الكوفة ولذا
 استعملت الى فى اجال الدين لان اجال الدين غاياتها فثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
 اى موجودة قبل الحكم غير مفترقة فى وجودها الى الغاية فلا تدخل فى الغاية كالحائط فى قوله لمن هذه
 الحائط الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لخراج
 ما وراءها قد دخل فى الغاية كالمراقى فى قوله تعالى وايدىكم الى المراقى والمراقى ليست قائمة بنفسها وصد الكلام
 وهو لا يدى متناول لها لان اليد الى الابط فذكرها كخراج ما بعد ما قد دخل فى نفسها فى الغاية اى اليد
 فتناولها حكم الغسل خلافا للزفر وان لم يتناولها وكان فى تناولها شك فذكرها لمحاكم اليها فادى لا دخل
 فى الغاية كالليل فى الصوم قال تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فصل الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل لانه
 الاسماء ساعة لغت فذكر الغاية التى هى الليل هذا الصوم فادى لا يتناول فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف
 هذا القدر هو المتفق عليه عند اصحابنا ولكن اختلاف فى حذفها واثنائها واليه اشار بقوله ويفرق بين حذف
 واثنائه هذا عند ابى حنيفة واما عندنا فما نحن فيه واثنائه سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه
 فى الظروف الزمانية فقوله غدا وقوله فى غد سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال فونيت به اخر
 النهار لا يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى المحكم

بحث الى

ف

بحث فى

فقولنا ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة
في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف
ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند
الكوفيين وهو قول ابى حنيفة

واما عندنا اذا حذفت في واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غذا فزيد بالاستيعاب ان امكن لانه
حينئذ يشابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمفعولان امكن فان قال قويت اخرا لنهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلاما فلا بد ان يقع الطلاق
في اول النهار ليحقق الاستيعاب واما اذا اتصل الفعل به بواسطة في اقضى وقوعه في جز من ضرور
الظرفية الاستيعاب فلما قال في عند قال اخرت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لوقوعه في جزء
مبهم من العدد وله ولاية التعيين فقولنا ان صمت الدهر فبعدى حروفه على الابد حتى كان شرط الحث
صوم جميع العمر فلولا صوم جميع العمر لا يصدق عبده ولا يحنث وقوله ان صمت في الدهر فبعدى حروفه اتم
على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء
من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعذر العمل بحقيقة معنى نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اى
حال مقارنته بالدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعذر ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصلم
ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا اعتذر العمل بحقيقة في يجعل مستعار المعنى المقارنة ووجه
الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحقت المناسبة وكما فرغ
من بحث الحروف التجارية شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الشرط
اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان دعى حروف وتبينها بالها بالحروف
في عدم اذا اتمل معانيها بغير الحاق اسم اخر اليها كما ان الحروف لا تقيد بغير الانضمام وحرفه هو الاصل
في هذا الباب اى في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معاني اخر
ايضا فهو مرتبط بالحد المحتملين بالآخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزءا ويدخل على الموعود ثم متدد بين ان
يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن كالحالة فلاز الايدخل على الاسم لا يستغنى
المحظر (اى التردد بين الوجود والعدم) لا يثبت في الاسماء وقوله تعالى ان افرؤ هلك وان املؤ خافت من
قبيل الاضمار على شريطة التفسير ومن التقديم والتأخير واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين
وهو قول ابى حنيفة اى كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

فان كان
الشرط
مطلقا
فلا بد
من ان
يكون
مبهما
في
الوقت
والشرط

فان كان
الشرط
مطلقا
فلا بد
من ان
يكون
مبهما
في
الوقت
والشرط

وعند البصريين وهو قوله أي الوقت ويمحزى بهما من غير سقوط الوقت عنها
 مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها محال والمجازات بها لازمة في غير موضوع
 الاستفهام وبأذا غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل في
 هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها
 عموم الاوقات والاحوال بل تجرد عن معنى الوقت اصلا ويكون استعمالها استعمال كلمة ان من جملة الاول
 سبعا والثاني مسببا ومن جزم المضارع بعد ما ودخول الفاء في جزائها كما قال الشاعر - واستمع ما فذاك ربك
 بالغنى - واذا تعبك خصامة فتحل في اى ان تعبك خصامة واذا استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط
 ولا يحزم المضارع ولا يدخل الفاء في ما بعدهما كما قال الشاعر - واذا تكون كرميت ادعى لها - واذا اجاس لم يحبس يدعى
 حذب - وهذا ما ذهب اليه الكوفيون وابو حنيفة وعند البصريين وهو قوله أي كلمة اذا موضوع للوقت خاصة
 ويمحزى بهما أي يستعمل استعمال كلمات المجازات أي الشرط بهما من غير سقوط معنى الوقت عنها محال مثل متى فانها
 أي كلمة متى موضوع للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت للظرفية محال والمجازات بها لازمة في غير موضوع الاستفهام فان
 في موضع الاستفهام يسقط عن معنى المجازات كما في قوله متى تذهب فلم يسقط معنى الوقت عن معنى المجازات
 لها فالاولى ان لا يسقط ذلك المعنى عن اذ لان المجازات بهما غير لازمة واليه اشار بقوله وبأذا غير لازمة بل هي في حين
 الجواز فان قلت لا يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط بهما وكيفية ما لها في الاستعمال
 كما قلتم قلت لا يلزم الجمع في المراد لانها لا تستعمل الا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقى لها ومعنى الشرط انما لم تضمنها
 من غير قصد واردة كما لم يثبت ان معنى الشرط بلا قصد يظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لا امرأته اذا لم اطلقك
 فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عند ما لم يمت احد هما لان اذ هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت فهو علق
 الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق في حياتهما لان المكان الطلاق فاذا مات احد هما عدم الطلاق لعدم المحل او لعدم
 من يوقع الطلاق فاذا تحقق الشرط وقم الطلاق المطلق في حال صحة التعليق وعند ما يقع الطلاق اذا فرغ
 من كلامه لان اذ ايسقط عنه معنى الوقت فنصارا للمعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد
 زمان لم يظهر فيه فقيم الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى وكلمة من وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب أي في باب
 الشرط فمن لم يعلل من يعقل كما في قوله تعلل من عمل صالح الا الاية - والذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل كما في قوله
 فقالوا اتقوا الله انكم لا تفلحون الاية - وكلما يوجب عدم الفعل كما في قوله كلما انضجبت جلودهم الاية ولما كان يتم ان عند كل
 من كلمات الشرط غير صيد لا كما لا يستلزم حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مصاحبة للاسماء
 قد فعله ولو في كل معنى الشرط ايضا وان كانت تصاحب للاسماء من حيث ان الاسم الذي يتعقبها أي الاسم

الحسامي
 في النامي
 في النامي

الحسامي
 في النامي
 في النامي

يوصف بفعل لا يحا ليةتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره

الذي يحى بعد كل يوصف بفعل لا يحا لية كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليةتم الكلام لا يحا
اذا تعقنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تصانف كل اليه بفعل والا ليةتم الكلام فاذا وجد الفعل بعد
الاسم المذكور والمضاف اصل لتوارد الاعراب عليه فصار كان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحق بكلمات
الشرط من هذه الوجهة اي كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه هو نكرة في موضع الاثبات ولما كان معنى
الاحاطة ظاهرا عرّض عنده وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت
الجزء او كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او افله كذا
فدخل عشرون رجلا معا وجب لكل واحد منهم النفل لموعودة كمالا قلنا انها توجب الاحاطة على
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناول له خاصة وليس معه غيره وهو بول بالنسبة
من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة لانها توجب عموم الجنس على هذا
ليس فيهم اول كانه اسم لفرسان وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة
لانها تدل على اجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كخص واصل اول فلهم النفل الواحد
بالتولية اللهم احققني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمته محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله
عليه واله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين امين

له بان يقول
الا يبرهن دخل
منكم هذا الحصن
اولا فذلك لانه
له بان يقول
جميع من دخل
منه
له استقل خوا
سليم من تبر
الى الهند سكن
في الملتان بعد
اورنكز عاكبر
سلطان الهند
وكان السلطان
يدين العلماء
والصالحين فطلب
عنده في الدلي
واكرمه ١٢٠٠

يقول الاخضر الفقيه ابو محمد عبد الحق بن محمد امير بن خواجة شمس الدين المعروف بلعل محمد بن لور الدين احمد
بن جعفر بن خواجة سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتاني ثم الدهلوي
قد فرغت من تسويد شرح الحاشي المسمى بالنامي اللهم اجعله مقبولا عندك بالنبي السامي صبيحة يوم الخميس
الخامس من الربيع الاول سنة الف وثمانين وست وتسعين من هجرة ايام المرسلين صلى الله عليه وسلم
في الدهلي شاه جهان اباد التي قد كانت دار السلطنة للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن
ثلاثين سنة اللهم وفقنا لما تقب وترضى واجعل هذا الشرع مقبولا عندك وذخيرة لي في العقبى و
انفع به عبادك الطلبة والعلماء بماهية نبيك المصطفى وحرمة حبيبك المرتضى صلوات الله و
سلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى

الفهرس السامي لمصنأ الحسأ

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٩	{ المجل، ما زدمحت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتبأ بالايديك الا ببيان من المجل -	٣	{ اصول الشرع ثلثة، الكتاب والسنه والاجماع و الاصل الرابع القياس -
٢١	المتشابه، ما لا طريق لدركه اصلاً حتى سقط طلبه -	٥	{ اما الكتاب فالقرآن المنزل الخ وبها انظم و المعنى جميعاً -
٢٢	القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم -	٤	انقسم الاول في وجوه انظم صيغة ولغة -
٢٢	الحقيقة، كل لفظ اريد به ما وضع له -	٨	الخاص، كل لفظ وضع لغنى معلوم على الانفراد -
٢٣	{ المجاز، اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لا اتصال بينهما -	٩	العام، كل لفظ ينظم جعاً من السميات لفظاً ومعنى
٢٥	الاتصال نوعان -	١٢	{ المشترك، ما مشترك فيه معاني او اسام على سبيل الانظام -
٢٥	الاول اتصال الحكم بالعلّة -	١٣	{ المأقول، ما ترجع من المشترك بعض وجوهه بقالب الراى -
٢٦	الثاني اتصال النوع بالسبب المحض والمجاز -	١٣	القسم الثاني في وجوه البيان الخ -
٢٨	{ اتصال السبب والسبب نظير عطف الجملة الناقصة على الكاملة -	١٣	الظاهراً، ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة -
٢٩	حكم المجاز وجوداً اريد به خاصاً كان او عاماً -	١٣	النص، ما زاد ووضوحاً على الظاهر بمعنى في الكلام -
٣٠	الحقيقة والمجاز لا يجتمعان -	١٥	{ المفسر، ما زاد ووضوحاً على النص بحيث لا يحتمل التخصيص والتاويل -
٣٥	{ لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يمتدحل على مطلق الوقت -	١٤	الحكم، ما زاد وقوة واحكم المراد به عن التبديل -
٣٤	الععمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز -	١٨	{ الخفى، ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بطلب -
٣٤	اذا تعذرت الحقيقة صير الى المجاز -	١٩	المشكّل، ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل فيه بعد الطلب -
٣٤	{ المجور شرعاً بمنزلة المجور عادة -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٥٢	ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف.	٣٩	المجاز خالف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة وفي الحكم عندهما.
٥٨	الشرط داخل على السبب دون الحكم عندنا.	٤٠	جمله ما تترك به الحقيقة خمسة
٥٩	فرق الشافعي بين المالي والبدني ساظا.	٤١	الصريح، لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا وكمه تعلق الحكم
٦٠	ومنها ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين وعندنا لا يحل وان كانا في واحدة بعد ان يكونا في حكيتين.	٤٢	بين الكلام وقيامه مقام معناه.
٦١	اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل على سنه	٤٣	الكناية، ما استتر المراد منه وحكمه انه لا يجب العمل به الا بالنية.
٦٢	ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه مطلقا وعندنا انما يخص به اذا لم يكن مستقلا بنفسه.	٤٤	جعلت الكنايات بوائن الاقوال اعتدى استبرأ في حكم.
٦٣	ومنها ما قال بعضهم ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم.	٤٥	الاصل في الكلام به الصريح فاما الكناية فمما نزع قصور.
٦٤	فصل في الامر.	٤٦	القسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم.
٦٥	الامر مطلب الفعل وموجبه عند الجمهور والالزام الابدليل.	٤٧	عبارة النص، هو ما سبق الكلام له واريد به قصدا.
٦٦	الامر بعد الخطر وقبله سواء.	٤٨	اشارة النص، هو ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سبق الكلام له.
٦٧	الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاطاعة على الفور.	٤٩	دلالة النص، هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراي.
٦٨	الامر المقيد بالوقت والوع.	٥٠	مقتضى النص، هو زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المقصود عليه لم لا لم يستغن عنه.
٦٩	نوع جعل الوقت ظرفا للوعد وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة.	٥١	الفرق بين المقتضى والمحدوف، ان المحدوف ثابت لثبته والمقتضى شرعا.
٧٠	السببية تنتقل الى آخر جز الوقت.	٥٢	اثبت بالمقتضى النص لا يخلل التخصيص بالمقتضى لاعوم له.
٧١	لا تبطل صلوة العصر بعارض الغروب وتبطل صلوة العج بعارض الطلوع.	٥٣	من الوجوه الفاسدة ان التعميم من على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفى الحكم عما عداه.

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٠١	فصل في النهي والنهي عنه قبيح لئلا كالكفر وقبح لغيره كالوطي في حالة الحيض.	٤٦	النوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معياراً للواجب وسبب الوجوب كوقت الصوم.
١٠٣	النهي عن الافعال المحسنة يقع على القبيح لئلا ينهي عن الافعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفاً.	٤٧	الفرق بين المريض والمسافر ان المريض يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واما المسافر فيستوجب الرخصة لعجزه بقدر قيام سببه وهو السفر مقام المشقة.
١٠٥	النهي يادب عدم الفعل معناه ان اختيار العباد وكسبهم لاحاقاة بين الشرع باصله والقبض بوصفه.	٤٨	صح تعيين الثالث في حقه لان حق الله.
١٠٦	صوم يوم النحر مشروع باصله غير مشروع بوصفه.	٤٩	النوع الثالث من الموقت بوقت شكل توسعه وهو الحج.
١٠٨	وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصله فاسد بوصفه وهو ان ينسحب الى الشيطان.	٨١	فضل في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وقضاء.
١٠٩	الفرق بين النكاح والبيع فيما شرع الله ان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحمل والتوهم بزيادة البيع شرع للملك العيين والحمل فيه تابع.	٨٢	القضاء يجب بما يجب به الاداء عند العامة.
١١٠	ما قام مقام غيره اتم اعمل بمكة الاصل.	٨٣	الاداء اداء مضى فاداء يشب القضاء والحض كاطل قاهر.
١١٣	فصل في حكم الامراء والنهي في من ادب اليه.	٨٤	القضاء نوعان قضاء بثبيل مقبول وقضاء بثبيل غير مقبول.
١١٣	الامر بالنهي يقتضي كراهته ضده.	٨٩	جميع اقسام الاداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد ايضا.
١١٣	فصل في بيان اسباب الشرائع.	٩٢	الفرق بين وجوب الاداء وجوب القضاء ان القدرة المكنت شرط لوجوب الاداء دون القضاء.
١١٦	سبب حج البيت وسبب الصوم الشهر وسبب الصلوة للوقت نحو	٩٣	من الاداء ما لا يجب الا بقدره مسرة للاداء.
١١٦	الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سبباً له.	٩٤	القدرة المسيرة تشترط اداؤها لبقاء الواجب.
١٢١	يسير اسبب تجدد الوصف بجزالة التجدد بنفسه.	٩٦	بيان الفرق بين القدرة المسيرة والمكنت.
١٢١	فصل في العزيمة والرخصة.	٩٨	فصل في صفة الحسن للامور وهو نوعان حسن لمعنى في عينه و حسن لمعنى في غيره وللاول نوعان ما كان المعنى في نفسه كالصلوة وما لم يكن بالوصف ما كان المعنى في نفسه كالزكاة.
١٢٢	الرخصة اسم لما ياتي على اداء العباد.	١٠٠	الوجوب متى ثبت لا يقطع الا بفعل الواجب نحو
١٢٢	العزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وستة فضل	١٠٠	الذي حسن لمعنى في غيره نوعان يحصل للمعنى بعد افضل مقصود كالصوم وما يحصل للمعنى افضل الامور كالصلوة على الميت.
١٢٣	السنة نوعان سنة الهدي والسنة الزائدة.		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٢٨	ان كان الراوى معروفا بالفعلة والتقدم في الاجتهاد يترك بمجديته القياس -	١٢٢	يلزم القصار بترك الغفل بعد الشروع -
١٢٩	ان كان الراوى مجهولا فلا يخلو حاله عن خمسة اقسام -	١٢٥	الرضخ انواع اربعة نوعان من الحقيقة ونوعان من الجازا الاول ما يستتبع قيام المحرم وقيام حكمه مثل افطار المكره في نهار رمضان -
١٥١	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطائفة وخبر الواحد غالب الراى والمستكر منه يفيد الظن والمستتر منه في خبر الجواز للعلم به ودون الوجوب -	١٢٤	النوع الثاني ما يستلزم مع قيام السبب تراخي حكمه كعقوبة المريض -
١٥٢	الظن المجهول لا يوجب جرحا في الراوى -	١٢٨	النوع الثالث فما وضع عنان الاصر والاغلال -
١٥٢	فصل في المعارضة -	١٢٩	النوع الرابع ما سقط عن العاد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينة المشروطة في البيع سقطا شرطيا في المسلم -
١٥٥	التعارض بين الآيتين او الحديثين انما يقع بجملة بالناخ والمنسوخ -	١٣١	القصر صدقة من الله لا تقبل الرد -
١٥٨	انما تعارض القياس ان يعمل المجتهد بايهما شاء بالتحري -	١٣٣	من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معصية يمين صوم ثلثة ايام وبين سنة -
١٦٠	بل يعارض خبر الغنى بخبر الاثبات ام لا -	١٣٥	باب في بيان اقسام السنة -
١٦٣	ومن الناس من رجع بفضل عدد الروايات -	١٣٥	السنة نوعان مرسل ومسدند -
١٦٢	باب البيان وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبدل وضروية -	١٣٦	المرسل فرق المسند والمسند اقسام منها المتواتر -
١٦٥	بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا -	١٣٨	المتواتر يوجب علم اليقين -
١٦٥	بيان التفسير يصح موصولا ومفصولا -	١٣٩	المشهور بمنزلة المتواتر لكن لا يكفي جاحده -
١٦٦	بيان التغيير يصح بشرط الوصل -	١٤٠	ان خبر المشهور صريح الزيادة على الكتاب -
١٦٨	الاستشارة يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى عندها ومنع الحكم بطريق المعارضة عند الشافعي -	١٤٢	خبر الواحد يوجب العمل بشرط اربعة تراعى في الخبر الاسلام والعدالة والعقل الكمال والضبط -
١٤٢	الاستشارة تمثل ومفصل -	١٤٣	المستوفى مثل الفاسق في الخبر نجاسته المار خبر الفاسق في طهارة المار ونجاسته معتبر اذا تأييد باكثر الراى -
١٤٣	بيان الضرورة اربعة انواع	١٤٤	لا تقبل رواية من اتهم الهوى ودعا الناس -
١٤٦	اما بيان التبدل فهو النسخ وحكمه يكون في نفسه مقلدا لوجود وعدم -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢١٤	العلة عندنا تصير علة بالاثردون الاحالة والطرد.	١٨١	شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل.
٢١٨	تصح تعدية الاستحسن بالقياس الخفي.	١٨٢	القياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الاكثر.
٢٢٣	الاستحسان ليس من باب خصوص العلل.	١٨٣	يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عند خلافا للشافعي.
٢٢٣	حكم الناسي عذو لانه شوب الى صاحب الشرع.	١٨٥	يجوز نسخ التلاوة والحكم ونسخ احدهما دون الآخر.
٢٢٥	حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه.	١٨٥	الزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي.
٢٢٦	العلل نوعان طردية ومؤثرة.	١٨٤	افعال النبي صلعم متصلة بالسنة منتقاة على اربعة اقسام.
٢٢٤	العلل الطردية اربعة.	١٨٩	يتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلعم في انهاء الاحكام والاجتهاد.
٢٢٨	المناقضة اربعة اقسام مانعة في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم وفي نسبتته.	١٩٠	باب ما لبته اصحاب رسول الله صلعم.
٢٢٩	المناقضة مثل قولهم في الوضوء والقيسم انها طهارتان فكيف افرقتا في النية.	١٩٠	تقليد الصحابي واجب يشترك به القياس.
٢٣٠	العلل المؤثرة ليس لكل فيها بعد المانعة الا المعارضة.	١٩٣	باب الاجماع.
٢٣٢	المعارضة التي فيها مناقضة نوهان.	١٩٥	اختلف الناس فيمن ينبغي بهم الاجماع.
٢٣٢	الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان.	١٩٤	اجماع علماء كل عصر من اهل العدة والاجتهاد حجة.
٢٣٢	من حيث التعيين قبل الشروع وبعده.	١٩٩	الاجماع على مراتب الاقوى اجماع الصحابة نصا.
٢٣٦	المعارضة النخاضة نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح.	٢٠١	الاجماع موجب للميقين عندنا.
٢٣٤	والثاني في علة الاصل وهو باطل.	٢٠٢	باب القياس له حدود شرط ولكن وحكم ودفع.
٢٣٨	فصل في الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المشلين على الآخر وصفا.	٢٠٨	خص القليل من عموم قوله لا تتبعوا الطعام فوالان التفرع حصل بالنسب مصاحبا للتقليل لانه
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة الاثر.	٢١٢	اللام في قوله تعالى انا الصدقات للفقراء الخ للمعاقبة.
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة ثباته في الحكم المشهود به.	٢١٣	ركن القياس ما جعل علماء على حكم النص مما استدل عليه النص وجعل الفرع نظير له في حكمه لوجوده.
٢٣١	الترجيح يقع بكثرة الاصول وبعدهم الحكم عند عدم الوصف.	٢١٥	المرد لصلح الوصف للعلية كونه مرافقا للعلل المنقولة عن السلف
٢٣٣	فصل. الاحكام اربعة انواع.		
٢٣٥	حقوق الله ثمانية انواع.		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢٤٢	لادليل عند من جعل العقل علمه موجبة بنفسه وعند من الغاه -	٢٣٥	الأكاذيب حقوق دارة من العبادة والعقوبة -
٢٤٣	فصل في بيان الالهية -	٢٣٦	صدقة العطر عبادة فيها معنى المونة -
٢٤٣	الالهية نوعان الالهية الوجوب والالهية الاداء -	٢٣٦	العشر مونة فيها معنى القرية -
٢٤٦	الالهية نوعان قاصر وكامل -	٢٣٦	الخارج مونة فيها معنى العقوبة -
٢٤٨	الصبي المجهول اذا قبل الوكالة لم تلزمه العبدية واذا اوصى باعمال البر بطلت وصيته	٢٣٤	خمس النقام والمعادن حق قائم بنفسه
٢٨٠	فصل في السرور العشرية على الالهية -	٢٣٨	السبب الحقيقي لا يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العقل لكن يتحمل بينه وبين الحكم علمه لا نقاش الى السبب -
٢٨٠	العوارض نوعان مساوي وكمتسبب -	٢٣٩	اليقين بانتهى سببا للامارة مجازا -
٢٨٢	هذا المستوفى في الصوم ان يتوعد الشهر الحرام -	٢٥٠	التعريف بمطل التعليل عندنا -
٢٨٣	الصفر في اول احوال الكائنون	٢٥١	الواجب في العلة الحقيقية اقتران الحكم مع العلة -
٢٨٣	العتة بعد البلوغ مثل الصبار مع العقل -	٢٥٥	النصاب جعل علمه بصفة النار فلا تراخي حكمه اشبه الاسباب -
٢٨٦	النسيان اذا كان غاليا جعل من اسباب العفو -	٢٥٨	شراء القريب علمه للعقوب بواسطة الملك -
٢٨٤	النوم عجز عن استعمال القدرة فهو ولا تغاير اشده -	٢٦٠	اقامة الشيء مقام غيره نوعان الاول اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر -
٢٩٠	الرق لا يتحمل التجري وكذا العلق والاعتاق -	٢٦٠	الثاني اقامته الدليل مقام المدلول -
٢٩٢	الرق ينافي مالكية المال لالهية غيره وينافي كمال الحال -	٢٦٠	الشرط عبادة عما يضاف اليه الحكم وجودا وعنده لا وجوبا به -
٢٩٣	الحمل يشغف بالرق -	٢٦٢	اذا اجتمع العلة الصالحة والشرط يضاف الحكم الى العلة وكذا اذا اجتمع العلة والسبب سقط حكم السبب -
٢٩٦	الرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته	٢٦٣	الشرط اذا سبق العلة يكون له حكم السبب -
٢٩٤	انقطعت الولايات بالرق وصح امان الماذون -	٢٦٣	العلامات ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود -
٢٩٩	المرض لا ينافي الالهية الحكم والعبادة -	٢٦٤	فصل اختلف الناس في العقل اهم من العقل الموجبة ام لا قالت المعتزلة نعم وقالت الاشعرية لا -
٣٠٠	يفقد اعتاق الراس ويجوز الوصية من الثلث	٢٦٨	الصحيح ان العقل معتبر لاثبات الالهية -
٣٠٢	المحصى والنقاس لا يمدان الالهية		
٣٠٢	بوجه ما		
٣٠٣	الموت يسقط به التكليف -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٣٢٨	المكره على القتل يائتم -	٣٠٥	{ الكفالة بالدين عن الميت لا تنفع اذا لم يخلف مالا او كفيلة كان الدين عنه ساقط -
٣٢٨	تسليم المكره يقتصر عليه -	٣٠٨	الميت له حكم الايجاب في احكام الآخرة
٣٢٠	الاكراه لا يعدم الاختيار -	٣٠٩	فصل في العوارض المكتسبة
٣٢١	باب حروف المعاني -	٣٠٩	ابجمل انواع الارضية الادلى جمل باطل وهو المكفر -
٣٢٢	الواو لمطلق الجمع عندنا -	٣١٠	ان في جمل صاحب الهوى والباغي -
٣٢٣	قد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر -	٣١١	{ كما ان جمل صاحب الهوى والباغي مردود كذلك جمل من خالف اجتهاده الكتاب الخ -
٣٢٦	الفاء للوصول والتعقيب -	٣١٢	الثالث جمل يصلح شبهة -
٣٢٤	ثم للعطف على سبيل التراخي -	٣١٣	الرابع جمل يصلح عذرا -
٣٢٩	بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله -	٣١٥	المكره نوعان مكر بطريق باهر ومكر بطريق مخطور -
٣٥٠	لكن للاستدراك -	٣١٦	الزل في اليا في الرضى بالمباشرة وينا في اختيار الحكم والرضى به
٣٥٠	العطف ولكن انما يستقيم عند اتقان الكلام -	٣١٤	نظير الزل في جنس العوض وفي قدر العوض -
٣٥١	او تدخل بين اامين واخمين فيتناول احد المذكورين -	٣٢١	ثلث جمدن جمدن نزلين جمد الكاح والطلاق واليمين -
٣٥٢	حق لغاية -	٣٢٣	المطلع لا يحتل اختيار عند ما يعجب المسمى
٣٥٥	البار للالصاق -	٣٢٥	الاقرار بطل الزل وكذلك تسليم الشفعة وبار الغرم بطل الزل -
٣٥٥	على اللازام	٣٢٤	السفالة ليست شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر عندنا في حذيقه
٣٥٦	من للتبعض	٣٢٤	المطارد جمل عذرها كما سقطوا حتى اشدته
٣٥٤	الى الانتهاء الغاية	٣٢٩	السفر من اسباب التخفيف -
٣٥٤	في للظرف -	٣٣٠	الاكراه نوعان كامل وقاصر
٣٥٨	ان للشرط واذا يصلح للوقت والشرط -	٣٣٢	رضى في اجراء ملة المكفر ثم في الاكراه الكامل -
٣٥٩	مضى للوقت -	٣٣٣	ينظر في الاكراه اذا كان في تبديل النسبة واذا قصر في تقويت الرضا
٣٥٩	من وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط -	٣٣٦	{ الاكراه الكامل بغير الاختيار والاختيار الفاسد في معارضة الصبي كالعدم

تَمَّتْ

میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر کتب معہ نادر اضافات مفیدہ

اصول البزوری عربی : تألیف : امام نواز الاسلام علی بن محمد البزوری الحنفیؒ۔ اصول فقہ کی یہ کتاب اپنے مختصر اور جامع طرز بیان کے اعتبار سے فن کے مقبول ترین کتاب ہے حواشی پر حافظ قاسم علی طرزیان الحنفی کی تخریج احادیث ہے آخر میں ایک رسالہ اصول الکفری کا بھی شامل بھی ہے (جدید طبع شدہ) اعلیٰ کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی - ۸۶/ پیسے

تاریخ المخلطاء : مؤلفہ : الامام حافظ جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی المتوفی فی ۹۱۱ھ من المعجزین تحقیق الاستاذ محمد عی الدین عبد الحمید -
مکمل کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی - ۸۰/ پیسے

تدریب الراوی عربی : مصنف : جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی - مع تحقیق : عبدالوہاب عبداللطیف - دس نکطای کاظم الحدیث پر عمدہ کتاب ہے تمام عربی دارالحدیث داخل نصاب ہے۔
مکمل کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی - قیمت ۱۰۴/ پیسے

شرح معانی الآثار للطحاوی : تألیف : علامہ ابی جعفر محمد الطحاویؒ۔ اضافات شامل کئے ہیں (۱) رسالہ سیرت امام طحاویؒ (۲) تفسیر سیرت اہل مال طحاوی مصنفہ علامہ حبیبیؒ (۳) ایضاً البیہقی فی أساسیہ الطبع عبد اللہ بن عبد الوہاب (۴) الدر المنصور فی اسانید الطبع اہل دیوبند مولانا محمود الحسن (۵) کتاب الضعفاء الصغیر مصنفہ امام بخاریؒ (۶) تبیین الضعفاء فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ اعلیٰ کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی کامل درجہ جلدی - ۲۳۸/

التوضیح والتلویش مع الحاشیۃ التوشیح : التوضیح : عبد الشریعہ التوشیح - المعاشیۃ التوشیح : علامہ القضاة ابی التوشیح - عبد الرزاق محمد الظہیر المازنی السید المعظم (مع اضافہ دو نادر رسالہ) (۱) شیخ الاسلام (۲) طاعونہ جس کی وجہ سے اسکی افادیت برہنہ ہے اعلیٰ کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی جلد اول - ۹۶/ جلد دوم جلدی - ۲۰۴/

میر محمد کتب خانہ امام باغ کراچی

مجموعۃ قواعد الفقہ از: مفتی السید محمد وحی تحوی علی سیب رساٹل عظیم الاحسان پوری برقی صاحب علم حضرت اس فقید محرم کو (مجموعہ قواعد الفقہ) کے نام سے طلب فرمائیں (میر محمد کتب خانہ) نے اس میں تین سو سے زائد صفات پر مشتمل دو نادر و مفید رسالوں کا اضافہ کر کے (مجموعہ قواعد الفقہ) کو مستحسین و فقہاء و مفتیین اکرام و علماء اکرام اور طلباء و حضرات جو اس کے آداب کے حامل ہیں ان کے لئے ایک نادر اور معلوماتی جوہر پیش کیا ہے۔ اضافات درج ذیل ہیں :-

(۱) قواعد الکلیۃ من الاشیاء والنظام (لابن نجیم المصری صاحب البحر) (۲) قواعد الکلیۃ من المدخل الفقہی العام إلی الحقوق المدنیۃ (المصطفیٰ احمد الزرقاء) استاذ القانون المدنی والشریعة اسلامیۃ فی کلیۃ الحقوق بد مشق -

کتاب کے شروع میں صاحب مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب الحدیث مامد العلوم اسلامیہ و حضرت مولانا مسلم الرحمن صاحب الحدیث و مہتمم الجامعہ القادریہ اور صاحب مجلس مولانا مفتی عمر تقی عثمانی صاحب نائب مہتمم دارالعلوم کراچی کی تعاریف شامل ہیں۔ عمدہ کاغذ اعلیٰ جلد پشتم سنہری ڈائی قیمت ۹۲/ روپے

الجواہر المصنیۃ فی طبقات الحنفیۃ : تألیف :- محی الدین ابو محمد عبد القادر بن ابی الوفا مفتی نصری (متوفی ۷۵۵ھ) فقہاء و معنیہ اور ان کے طبقات کے بارے میں ملی دنیا کی پہلی ناایاب کتاب جس میں فقہاء کے تراجم و حروف کی ترتیب سے پتہ کیا گیا ہے نائب مہتمم طباعت اعلیٰ مکمل کاغذ جلد پشتم سنہری ڈائی قیمت ۱۱۲/

ابن ماجہ شریف (عربی) : معہ اضافہ (۱) المسالہ تیس الیہ الحاجہ لمن یطالع سنن ابن ماجہ (۲) شروط الائمة الخمسة وشروط الائمة الستة (۳) اسکے حاشیہ پر موطا امام مالک و شرح موطا (۴) اسحاق موطا برجال الموطا از علامہ سیوطیؒ (۵) تجزیہ الفکر از علامہ ابن حجر عسقلانیؒ یہ پانچ خصوصیتیں آج تک کسی ابن ماجہ میں نہ تھیں اعلیٰ کاغذ عمدہ جلد پشتم سنہری ڈائی ۱۱۶/

(تفصیلی فہرست مفت طلب فرمائیں)